

Title - ТЕНДЕНЦИОНАЛ ДАУМН АЛА ТАСХБЕЕ-
-НИ НИЗАМИН ААЛИМА.

creator - МУТАРИМ Н.Р. Williams.

publisher - Mathes Mufeed Aam (Aqra).

Date - 1892

Pages - 154

Subject - Tasaawuf.

رجم - ایچ آر و لمین

اَوَّلُ الْحِكْمَةِ خَشْيَةُ اللَّهِ

جو ایمان لاتا ہے کہ کتب الہامیہ اسکی طرف سے ہیں
جو طبیعت عالم کا سوجد ہے اسکو اونہیں اسی قسم کی
مشکلات کا متوقع ہونا چاہئے طبیعت عالم میں پائی جاتی ہیں

حَقِيقَةُ الدِّينِ اِتِّقَ اللَّهُ

CHECKED

Date:

عَلَيْتِي نَظَامُ الْعَالَمِ

دین کی تشبیہ ساتھ ساتھ اور نظام طبیعت عالم کے
جسکو ایچ آر ویس میڈیٹر ہائی سکول شاہجہانپور نے انگریزی ترجمہ کیا
۱۸۹۳ء

نَظَامُ الدِّينِ خَشْيَةُ اللَّهِ



TO
SIR WILLIAM MUIR, K. C. S. I.,
PRINCIPAL OF EDINBURGH UNIVERSITY
TO WHOSE NOBLE EFFORTS
IN THE CAUSE OF URDU LITERATURE
DURING HIS GOVERNMENT
OF THE
NORTH-WESTERN PROVINCES,
THE RISING GENERATION IS DEEPLY INDEBTED,
IS GRATEFULLY INSCRIBED

A work

Of which his acquirements can best determine how far
the difficulties may excuse the defects.



URDU STACKS

✓
T.T.

✓
100

✓
2771

✓
C.P.



✓

M.A. LIBRARY, A.M.U.



U7421

CHECKED-2002

✓
P.V.

P R E F A C E .

—:O * O:—

In presenting the public with a new edition of the Urdu version of the First Part of BUTLER'S ANALOGY of Religion, the translator begs to observe, that though there will always exist room for improvement in the translation of a work of so abstruse a character as the Analogy is, yet from the great care and labor bestowed upon this final revision it is to be hoped that there will be found very few passages to which a candid critic would take exception; whilst those only, who saw the work as it first appeared some 18 years ago, can form a correct estimate of the very material improvement it has since undergone.

Besides minor alterations of words and phrases, the main requisite of the revision kept in view has been the opening up and paraphrasing of involved passages, so as to convey the full sense of the author, and with this object the general phraseology has been made easier, and a good many explanatory notes added, either explaining some technicality or throwing light on the author's meaning or reasoning. And in order to realise the difficulties of a purely Urdu-knowing reader, the translator has not trusted solely to his own judgment, but has invariably consulted educated natives unacquainted with English, and has thus endeavored to remove every appreciable difficulty so as to bring the book within reach of the general reader. From what has been said it is not to be understood that every ordinary Urdu scholar will be able to grasp Butler's reasoning in its entirety from the version, any more than an ordinary English scholar would from the original English; but it might without presumption be averred that a youth, who has read Persian up to the matriculation standard of our Universities of Northern India, would apprehend the general sense of Butler with greater ease from the Urdu version than he would from the *Author's* English.

The Urdu preface, which enters fully into Butler's method of reasoning, has further been enlarged with a summary of the main argument pursued in each chapter, showing the natural and connecting links of reasoning that exist between the chapters individually and collectively. The translator would therefore particularly invite the reader to a careful perusal of the Urdu preface before entering upon the study of the work itself.

January, 1892.

H R W

فہرست مضامین

مطالب

صفحہ

۴-۱	تذکرہ مصنف - بشپ جوزف بٹلر صاحب
۸-۱	دیباچہ - از جانب مترجم
۲۳-۱	باب اول - حیات آئندہ کے بیان میں
	باب دوم - حکومت الہی کے بیان میں جس کا عملدرآمد جزا و سزا کے ذریعہ سے ہوتا ہے خصوصاً اس حکومت کا بیان جو سزا کے ذریعہ سے
۳۵-۲۲	عمل میں آتی ہے
۶۶-۳۸	باب سوم - حق تعالیٰ کی حکومت ممیزہ کے بیان میں
	باب چہارم - حالت آزمائش کے بیان میں جو امتحان و مشکلات و خطرات
۷۷-۶۶	دلالت کرتی ہے
	باب پنجم - حالت آزمائش کے بیان میں جس سے اخلاق کی تہذیب اور ترقی
۱۰۹-۷۸	مقصود ہے
۱۳۹-۱۱۰	باب ششم - مسئلہ جبر کے بیان میں باری نظر کرے اور اس کا عمل پر کیا اثر ہوتا ہے
	باب ہفتم - حق تعالیٰ کی حکومت کے بیان میں باری نظر کرے وہ ایک نظم و
۱۴۵-۱۳۶	یا نظام ہے جو بخوبی فہم میں نہیں آتا
۱۵۴-۱۴۶	خاتمہ - خلاصہ مضامین البواب

تذکرہ بشپ جوزف بٹلر صاحب

بشپ جوزف بٹلر صاحب جو مصنف نسخہ معتبرہ مشہورہ مسیحی تہذیبیہ کے
 بین انگلستان کے ضلع برکشائر کے شہر وانٹج میں اٹھارہویں مئی ۱۶۹۲ء کو
 پیدا ہوئے اور اپنے بھائی ہنری سے عمر میں چھوٹے تھے اور ان کے والد
 ٹامس بٹلر صاحب ایک معزز دکاندار شہر مذکور کے تھے جب فرزند کو ذکی اور
 لیسق پایا ارادہ کیا کہ اسکو ایسی تعلیم کیا جائے کہ خادم دین ہونے کی لیت
 حاصل کرے اس واسطے ایک فاضل نامی پادری ہارٹن صاحب کے مدرسے
 میں داخل کیا چنانچہ اس مقام میں اونکی صرف و نحو بخوبی درست ہوئی اور
 بعد ازاں ایک مشہور عالم جوئس صاحب کے سپرد کیا جنکے اکثر شاگرد جلیل القدر
 عہدوں پر مقرر و ممتاز ہوئے اس فاضل کی خدمت میں صاحب ممدوح نے
 کمال ترقی پائی اور ابتدا ہی سے طبیعت اونکی دینیات اور انبیات کی طرف
 از بس مائل تھی ظہور اس علم کا اول خطوط کے مضامین سے جو فیما بین صاحب
 ممدوح اور ڈاکٹر کلارک صاحب کے درباب بحث ذات و صفات الہی کے
 مرقوم ہوئے بخوبی ہوا اور یہ مکاتبت چند روز تک معرفت سکر صاحب کے
 جاری رہی کیونکہ صاحب ممدوح کو اپنا نام افشا کرنا منظور نہ تھا لیکن جس وقت
 نام کاتب ڈاکٹر کلارک صاحب پر ظاہر ہو گیا فی الفور صاحب ممدوح کو اپنے

زمرہ احباب میں مشلک کیا اور مورد کمال عنایت والتفات کا فرمایا اس لئے
کہ صاحب ممدوح کی ذکاوت اور صداقت اور علم اور خوش وضعی نے جو فحادی خطوط
سے مترشح تھی کلا رک صاحب کے دل پر کمال اثر کیا تھا۔

اس مراسلت کے چند روز بعد صاحب ممدوح کلیسیہ انگلشیہ کا طریقہ اختیار
کرنے پر مستعد ہوئے اور چونکہ صاحب ممدوح کے والد اہل طریقہ دیگر سے تھے
صاحب ممدوح کو اس ارادے سے باز رکھنے کی کوشش کی مگر جب دیکھا کہ
وہ اپنے ارادے پر مستقل ہیں تو راضی ہوئے بعدہ صاحب ممدوح آکسفورڈ
یونیورسٹی کے ایک مدرسے میں ۱۷ مارچ ۱۸۷۷ء کو فائز ہوئے اس مقام میں
اونکے اور ڈاکٹر ٹالیٹ صاحب کے بیٹے ایڈورڈ ٹالیٹ کے درمیان رابطہ
محبت و اتحاد نے کمال وثوق پایا اور ڈاکٹر کلا رک اور اپنے دوست کے والد
کے ذریعے سے دارالسلطنت لندن میں ایک معزز خدمت پر بطور واعظ مقرر
ہوئے اس وقت صاحب ممدوح کی عمر چوبیس برس کی تھی اور پادری ہوئے
بہت دن نہوئے تھے کہ اس عرصے میں ایڈورڈ ٹالیٹ صاحب نے وفات
پائی اور وقت رحلت کے اپنے محب دلی کی اپنے والد سے بہت سفارش کی
اور انہوں نے صاحب ممدوح کو عرصہ قلیل میں دو معزز خدمتوں پر سرفراز
کیا۔ آس زمانے میں صاحب ممدوح نے نسخہ تشبیہ کی بنیاد ڈالی اور بقدر
فرصت اوپر توجہ کی اور اسی عرصہ میں صاحب ممدوح نے خدمت و عطا سے
دست بردار ہو کر منجملہ مواعظ خود پندرہ وعظ طبع کرائے اور ایسا بھی معلوم
ہوتا ہے کہ باقی ماندہ کے مطالب نسخہ تشبیہ میں داخل کئے۔

نسخہ تشبیہ جو انگریزوں کی کتب دینیہ میں دلائل قاطعہ اور براہین طوعہ کا
 ایک نادر مجموعہ ہے ۱۲۳۷ء میں اول طبع ہوا اگرچہ مصنف کی توجہ ایک مدت
 سے اس کے مضامین پر مصروف تھی لیکن اس زمانے کے حالات نے
 اونھیں زیادہ تر برہانگتہ کیا اون دنوں میں نسبت معاملات دینیہ کے ایک
 عجیب طرح کی تاریکی لوگوں کے دلوں پر چھا رہی تھی اور مدارج دین از روئے
 علم و عمل کے ہر روز تنزل پذیر تھے اس طرح کی جہالت و بے دینی نے رواج
 پایا تھا کہ اکثر لوگوں کے کردار و گفتار سے ایسا ثابت ہوتا تھا کہ گویا دین کے
 فرائض کی تصحیک کرنا عین تمغائے دانش و فراست ہے علاوہ برین ہی
 زمانے میں چند اشخاص قوی دست ملحد و دہریے پیدا ہوئے اور دین منزل
 ہر طرف سے گویا چڑھائی کی کسی نے کتب الہامیہ کے معجزات کا رد لکھا
 کسی نے الہام کا انکار کیا کسی نے رسالت انبیاء کا ابطال لکھا غرض کہ
 دین منزل کی ہر تعلیم کے درپے ازالہ ہوئے لاجرم ان بے دینوں کے
 مقابلے پر چند دیندار فاضل مستعد ہوئے اور طرفین سے بہت کتب میں بھی
 گئیں جن میں سے نسخہ تشبیہ نہایت مشہور و معروف ہے ہر چند کہ اوہمیں ان
 ملحدوں کے اعتراضات کا جواب ملحوظ ہے تاہم وہ مباحثے سے مطلقاً سبوتا
 اور شروع سے آخر تک اوہمیں خاص طریقہ فلسفہ مرعی ہے۔ یہ کتاب مصنف
 کے حین حیات میں چار دفعہ طبع ہوئی اور اگرچہ فروع میں بعض بعض مقاموں پر
 اعتراض ہوئے مگر بحث اصلی کا آج تک جواب نہیں ہوا

بشپ مدوح کی اخیر زندگی کا بیان اس طرح ہے کہ ۱۲۳۷ء میں

سکر صاحب کی سفارش سے امیر الامراء لارڈ ٹالباٹ صاحب نے اونکو اپنے
خاندان کا پادری مقرر فرمایا اور تین سال کے بعد ایک معزز عہدہ عطا کیا صاحب
ممدوح کی اونکے دوست سکر صاحب ہی کے ذریعے سے ملکہ کارولین تک کہ
زوجہ شاہ جارج دوم کی تھیں رسائی ہوئی یہ بادشاہ ہزادی بڑی فاضلہ اور
بیدار مغز تھی اور اوکو علم فلسفہ کی طرف از بس توجہ تھی اونکے حسب الحکم صاحب
ممدوح شام کے سات بجے سے نو بجے تک خدمت میں حاضر رہتے اور
اونکو اپنے کلام معجز بیان سے سرور و مستفید کرتے کتاب تشبیہ کو طبع ہوئے
ایک سال کا عرصہ ہوا تھا کہ ملکہ ممدوحہ نے انتقال کیا اور مرتے وقت صاحب
ممدوح کی اپنے شوہر سے کمال سفارش کی ۱۷۳۷ء میں بادشاہ نے صاحب
ممدوح کو بشپ کے عہدے پر ممتاز کیا اور انجام کار اپنی خدمت خاص میں
معزز فرمایا ۱۷۳۷ء میں ڈرہم کے اُسقف نے وفات پائی اور صاحب ممدوح
اونکے عہدے پر معین ہوئے قریب عرصے دو سال تک اس خدمت کو کمال
جانفشانی اور تندہی سے انجام دیا اور ۱۶ تاریخ جون ۱۷۳۷ء کو شہر بائٹھ
میں اس جہان فانی سے رحلت فرمائی اوس وقت اونکی عمر ساٹھ برس کی
تھی اور برٹل کے گرجے کلان میں مدفون ہوئے *

نام ممدوح صاحب
ممدوح صاحب
ممدوح صاحب

یافتا ح

دیباچہ

محمد مجید و ثنائے بیعداوس ذات پاک کو سزاوار ہے جس نے کسی
شے کو اذکرہ خاک تا افلاک و از فرش زمین تا عرش برین ہرگز بحث نہیں
بنایا۔ بلکہ ہر قدرہ آفتاب عالم تاب حکم و مصالح ہے۔ وہ ہر قطرہ دریائے ناپید اکنا
قوائد و منافع اگر گل خندان ہے تو دفتر حقائق بے پایان ہے۔ اور اگر غنیہ
سر بستہ ہے تو گنجینہ دقائق پہنان شعر

برگ درختان سبز در نظر ہوشیار ہر ورقے و نقشہ معرفت کردگار
اس کتاب پیدائش سے ہر دانا بقدر اپنی فہم و ذکا کے متمتع اور اس نسخہ
آفرینش سے ہر عاقل بحسب اپنی دانش و بینش کے متفع ہو سکتا ہے۔
چنانچہ نسخہ معروف و مشہور جو جناب بشپ جوزف بیڈل صاحب نے دین کے
اثبات میں تصنیف فرمایا ہے ایک گل ہے اسی گلستان کا اور ایک بیج
ہے اسی بوستان کا اور چونکہ اس کے پہلے حصے کا مضمون دین کے عام

عقائد سے تعلق رکھتا ہے اور مانند خورشید کے جمیع ادیان و ملل کو روشنی بخشتا ہے اور ہر عاقبت اندیش اوس سے بہرہ مند ہو سکتا ہے اس لئے اس ناچیز کی خاطر میں گذرا کہ اگر اوس کا ترجمہ سلیس اردو میں ہو جاوے تو نفع عظیم اور فائدہ عمیم متصور ہے *

واضح ہو کہ اس نسخہ بے نظیر کے پہلے حصہ کا مقصود یہ ہے کہ جو اعتراضات دین کے مقدم مسئلوں پر کئے جاتے ہیں مثلاً نفس کا باقی ہونا اور بعد موت کے ہمارا ایک عالم دیگر میں با دراک و فعل قائم رہنا اور اوس عالم میں اس عالم کے اطوار و کردار کے موافق ہمارا مستوجب جزا و سزا کا ہونا اور مثل اوس کے دیگر باتوں کا جواب دیا جاوے اور اون مسائل کی تائید کی غرض سے مصنف نے اوس مشابہت کو جو عالم حقیقی کو جسکی تعلیم دین کرتا ہے عالم مجازی کے ساتھ ہے واضح کیا ہے اور اون معاملات کی جنکا مشاہدہ ہم عالم طبعی میں روزمرہ کرتے ہیں اور جنکو مصنف نے اسباب سلسلہ عالم کر کے تعبیر کیا ہے عالم معنوی کے ساتھ جو ہمارے مشاہدہ سے باہر اور جسکی تلقین دین کرتا ہے مشابہت دکھلائی ہے یا یوں کہئے کہ حق تعالیٰ کی اوس حکومت کو جسکا تجربہ ہم اس عالم میں کرتے ہیں اوسکی حکومت مشابہ کیا ہے جسپر اعتقاد رکھنا اور جسکی آئندہ کو امید کرنا دین سکھاتا ہے۔ پس مصنف کو اس بات کا اظہار منظور ہے کہ دونوں عالموں میں ایک ہی صنائع کی صنعت کے نشانات پائے جاتے ہیں۔ اور یہ بھی واضح کیا گیا ہے کہ ان دونوں عالموں کا نظام بہت سی باتوں میں ایک دوسرے کے مشابہ

اور وہ دونوں اپنی وسعت میں بے پایاں اور فہم کی رسائی سے یکساں باہرین
مگر باوجود اسکے ہر دو کا انتظام ایک ہی طرح کے قواعد کلیہ پر منحصر اور عادات
انہی کے ایک ہی طرح کے اصول پر مبنی پایا جاتا ہے اور اس قسم کی تقریر کو
قیاسی کہتے ہیں اور اس کا زیادہ یا کم قوی و ضعیف ہونا ہمارے مشاہدہ اور تجربہ
کی کثرت اور قلت پر موقوف ہے *

پوشیدہ نہ ہے کہ اس نسخہ میں دنیا کے ایک حاکم مدبر اور عالم کے ایک
موجد کامل و مطلق کا وجود تسلیم کیا گیا ہے اور اسکی اون صنعتوں اور مصلحتوں کی
بنیاد پر جو ہویا اور مسلمہ ہیں اون امور کی نسبت جو پوشیدہ اور مشتبہ ہیں اور جن پر
اعتراض یا جھکا انکار کیا جاتا ہے استدلال کیا گیا ہے اور معترض کو اسی کے
اصول مسلمہ یعنی اس دنیا پر حق تعالیٰ کی حکومت کی بنا پر قائل کیا ہے کہ اس کے
اعتراض محض بی وقعت ہیں اس لئے کہ جیسا کہ وہ نظام دینی پر عائد ہوتے ہیں
ویسا ہی حق تعالیٰ کے نظام دنیوی پر بھی جس حیثیت سے وہ ہمارے دیکھنے
میں آتا ہے اور جس کا معترض خود مقرر ہے عائد ہوتے ہیں غرض کہ مصنف نے
حق تعالیٰ کی اس عادت کی بنا پر جس کا تجربہ ہم ہر لمحہ کرتے ہیں اون معاملات کی نسبت
جو وسیع ترین اور جنکی خبر دین منترکہ سے حاصل ہوتی ہے بحث کی ہے۔ کیونکہ
جس وقت عالم کے موجد حقیقی اور حاکم کامل و عادل کا وجود تسلیم کر لیا اور تجربہ
روزمرہ سے اس کا طریقہ عمل دریافت ہو گیا اور یہ کہ اس نے انسان کے اعمال
سے کس کس قسم کے نتیجہ متعلق کئے ہیں اور تقاضائے تعینات عالم کے موافق
اون سے کس طرح پیش آتا ہے تو ان مقدمات معلومہ کی بنا پر اون اعتراضات کا

جو حق تعالیٰ کی حکومت دینیہ پر کئے جاتے ہیں جواب شافی دیا جاسکتا ہے لیکن جن صاحبوں کو کائنات، عالم کا انتظام ناقص اور خام معلوم ہوتا ہے اور جن کو مصرعہ فلک راسقف بشکافیم و طرح نو در اندازیم - کا دعویٰ ہے ان سے مصنف کو بحث نہیں ہے کیونکہ اس تقدیر پر تو حق تعالیٰ کی حکمت کاملہ کا اور اس کی حکومت قدیمہ کا جو مسلم مانی گئی ہے انکار نکلتا ہے لیکن اگر ان تخیلات گستاخانہ سے پرہیز کیا جاوے اور واقعات پر جیسا کہ وہ نفس الامین ہمارے مشاہدہ اور تجربہ میں آتے ہیں لحاظ کیا جاوے تو نظام عالم اور نظام زمین میں ایک نہایت قریب اور حیرت انگیز مشابہت پائی جائیگی اور معلوم ہوگا کہ دونوں عالم ایک ہی عظیم الشان نظام کے جزو ہیں لہذا جو اعتراض ایک کی نسبت کیا جاوے وہی دوسرے پر بھی عائد ہوگا۔ پس اس بنا پر ثابت کیا ہے کہ اعتراض جو دین پر کئے جاتے ہیں محض باطل اور بوجہ ہیں +

اس میں شک نہیں کہ دلائل مسطورہ سے ثبوت قطعی حاصل نہیں ہوتا بلکہ صرف ایک ظن غالب پیدا ہوتا ہے مگر یاد رکھنا چاہیے کہ یہ ظن ایک اعلیٰ مرتبہ کا ظن ہے اور انسان روزمرہ کے کاروبار میں اس سے بھی ادنیٰ درجہ کے ظن پر عمل کرتے ہیں۔ حق تو یہ ہے کہ ایسی چیزیں جن کا ہم کو ثبوت قطعی حاصل ہے یا حاصل ہو سکتا ہے بہت کم ہیں اور ایسے ضعیف البنیان مخلوق کے لئے جیسا انسان ہے ظن غالب ہی دستور العمل ہو سکتا ہے چنانچہ معاملات روزمرہ میں اسی پر اس کے عمل کا دار و مدار ہے یہاں تک کہ وہ اپنے فائدہ کی نسبت نہایت قلیل امید پر عمل کئے کہ مستعد ہو جاتا ہے اور کاروبار دنیا میں نہ صرف ان امور کی نسبت جن کے وقوع کا

اوسکو یقین ہے بلکہ اونکے نسبت ہی جنگا واقع ہوتا صرف ممکنات سے ہے
احتیاط و عاقبت اندیشی عمل میں لاتا ہے اور اکثر اوقات اس خیال پر اسباب
آئندہ مہیا کرتا ہے کہ شاید کسی وقت اونکی ضرورت پڑے حالانکہ ایسی ضرورت
کے عائد ہونے کی امید بہت ہی قلیل ہوتی ہے جبکہ ہلکودو چیزوں کے
وزن کا فرق دریافت کرنا منظور ہوتا ہے تو ایک صحیح ترازو میں اونکو تولے لیں
اور جس طرف ذرہ بھی پلہ جھکتا ہے وزن کی زیادتی معلوم ہوتی ہے اور اوس پر
عمل کیا جاتا ہے اسی طرح اس امر کی نسبت کہ کیا کرنا اور کیا نہ کرنا چاہیے عقل
سلیم یہ چاہتی ہے کہ وزن کی تھوڑی زیادتی بھی کافی شمار کیجائے *

پس تقریر مذکورہ بالا کا حاصل یہ ہے کہ اگر کائنات عالم اور پروردگار
کے سلوک عام سے تشبیہا دین کی حقیقت کے ادنیٰ درجہ کا ثبوت حاصل ہو تو
بھی اوس پر عمل کرنا ہمارے اوپر عقلاً واجب ہوتا ہے لیکن اگر اس قسم کی تشبیہ
سے دین کی حقیقت کے ثبوت کی نسبت ایک ظن غالب پیدا ہوتا ہو تو اس
صورت میں انسان پر جو عقل اور تہذیب اخلاقی سے مزین ہے دین کا قبول کرنا
مقدم ہو جاتا ہے اور اوسکو قبول نہ کرنا ایسی نا عاقبت اندیشی اور عیقلی ہے کہ
ہرگز سمجھ میں نہیں آتی۔ غرض کہ اس رسالہ نادر میں یہ امر براہین قاطعہ سے
ثابت کیا ہے کہ جبکہ انسان دنیا کے چھوٹے اور نیز بڑے معاملات میں
ادنیٰ سے ادنیٰ درجہ کے ظن پر عمل کرتا ہے تو امور دینیہ میں اور عالم آئندہ
کی نسبت ثبوت قطعی پر مٹھ ہونا جسکا وہ اہم سے اہم دنیوی معاملہ میں متوقع
نہیں ہوتا بلکہ نہایت خفیف ظن پر اکتفا کرتا ہے ایسی کوتاہ اندیشی ہے کہ

جسکی نسبت کچھ عذر نہیں ہو سکتا ہے *

غرض کہ مصنف نے اس نسخہ میں ثابت کیا ہے کہ دین فطری کی جن مخصوص باتوں پر اعتراض کیا جاتا ہے وہ اون باتوں کے جو سلسلہ نظام عالم میں دیکھنے میں آتی ہیں مشابہ ہیں لہذا اعتراض مذکور پایہ استدلال سے گرا ہوا ہے اور اس نظر سے مصنف نے حصہ اول میں سات باتیں جنکو مسائل دین فطری کہا چاہیئے سات ابواب میں ملحوظ رکھی ہیں ان میں سے ہر ایک کا مختصر بیان کرنا بیجا نہوگا۔ باب اول میں حیات آئندہ کا قرین قیاس ہونا اس عالم میں جنم لینے کی تشبیہ سے دکھایا گیا ہے چونکہ رحم مادر سے باہر آنا ہماری حیات کا جاری رہنا ہے لہذا یہ عجیب تبدل اس امر کی تائید کرتا ہے کہ وہ عجیب تر تبدل بھی جو موت سے عائد ہوگا ہماری حیات کا منقطع ہونا نہیں بلکہ جاری رہنا ہو اور دیگر تشبیہات سے ثابت کیا ہے کہ انسان کا نفس اپنے وجود کے لئے بہت صورتوں میں جسم مادی کا محتاج نہیں ہے۔ باب دوم میں اس امر کی بحث ہے کہ عالم آئندہ کی یہودی کس طرح دستیاب ہو سکتی ہے اور یہ بھی واضح کیا گیا ہے کہ جس طرح راحت اور رنج اس عالم میں نتیجے ہمارے چال و چلن کے ہیں لہذا تشبیہاً اس بات کا ظن ہو سکتا ہے کہ یہ نتیجے حیات آئندہ میں بھی اپنا اثر پیدا کریں۔ اور قیاس مذکور کی باب سوم میں اس طرح تائید کی گئی ہے کہ حکومت طبیعیہ جسکے ماتحت ہم اس عالم میں ہیں وہ ایک حکومت مہیہ ہے کیونکہ اوس میں اکثر اوقات نیک چلنی کے ساتھ خوشی اور بد چلنی کے

ساتھ دکھ لگا ہوا ہے۔ پس از روئے تشبیہ یہ امر قرین قیاس معلوم ہوتا ہے کہ یہ راستی کی حکومت جسکے آثار ابتدائی اس عالم میں پائے جاتے ہیں عالم آئندہ میں ہم کو کھلی یا دکھلی کرتے ہیں زیادہ تر دخل کھتی ہو اور اس اعتراض کا جواب کہ خدا کی رحمت سے بعید ہے کہ اس نے نیکی کی راہ میں اس قدر دشواریوں کا حائل ہونا جائز رکھا ہو باب چہارم میں اس طرح دیا ہے کہ چونکہ ہم تجربہ سے جانتے ہیں کہ ہم کو اس زندگی میں اس قدر مشکلات اور آزمائشیں پیش آتی ہیں کہ ناکامی سے بچنے کے لئے عاقبت اندیشی سے چلنا لازمی ہوتا ہے لہذا یہ امر بعید از قیاس نہیں ہے کہ ہمارا فائدہ ابدی بھی ایک آزمائش اور خطرہ کی حالت میں ہماری ہی کوشش پر موقوف رکھا گیا ہو۔ اور باب پنجم میں امر مذکور کی تائید کی غرض سے واضح کیا ہے کہ جس طرح اس دنیا میں عالم رضاغت ایک تیاری ہے واسطے عالم شباب کے اور عالم شباب ایک تیاری ہے واسطے عالم سن قمیز کے۔ اسی طرح یہ امر کہ ہماری کل زندگی واسطے زندگی آئندہ کے تربیت اور تیاری کی ایک حالت ہے از بس قرین قیاس معلوم ہوتا ہے۔ اور باب ششم میں اس امر سے بحث ہے کہ قیاس مذکور مسئلہ جبر سے ہرگز ضعیف نہیں ہوتا ہے کیونکہ ظاہر ہے کہ وہ لوگ جو اپنے تئیں مجبور سمجھتے ہیں وہ اس دنیا میں اپنے افعال کے ذمہ دار سمجھے جاتے ہیں اور ان سے برتاؤ بھی اسی طرح کیا جاتا ہے پس اغلب ہے کہ باوجود عقیدہ جبر کے عالم آئندہ میں بھی ان سے اسی طرح

سلوک کیا جائے گا۔ اور بات ہفتم میں اس امر پر زور دیا گیا ہے کہ اگرچہ ہم حق تعالیٰ کی حکومت ممیزہ کو کما حقہ نہیں سمجھ سکتے ہیں تاہم اس ناواقفیت سے اس عقیدہ کا ضعیف ہونا ثابت نہیں ہوتا ہے کیونکہ کل تجربہ سے یہ بات یقیناً ثابت ہے کہ جون جون ہمارے علم کو ترقی ہوتی جاتی ہے وہ امور جو پیشتر سمجھ میں نہیں آتے تھے بالکل صاف ہو جاتے ہیں۔ پس آئندہ کو بھی لامحالہ ایسا ہی ہوگا۔ اب ناظرین سے مترجم کی یہ التماس ہے کہ وے اس کتاب کی مسلسل تقریر پر بلا تعصب بتوجہ تمام غور کریں اور بصدق دل اوسکی یہ دعا ہے کہ خالق عالم سب کو اتحاد کے ہلاک کرنیوالے وسواس سے محفوظ رکھے اور اپنی سچی راہ دکھاوے۔ آمین +



دین فطری کے بیانیہ

باب اول

حیات آئندہ کے بیان میں

بعض لوگوں نے نفیس کی ہولیت کے عدم تغیر یعنی زندہ فاعل کے وہی ذات قائم رہنے کی نسبت جو زمانہ حال اور آئندہ یا دوپے درپے آئیواے وقتوں میں ہمارے زندہ رہنے کے تصور سے نکلتا ہے عجیب و غریب قہقین پیدا کی ہیں۔ جن صاحبوں کو اونکا ملاحظہ منظور خاطر ہو وہ اونکو اس نسخہ کے آخرین جو پہلا رسالہ ہے مطالعہ فرماوین مگر بفضل بلا لحاظ اولن وقتوں کے ہمکو اس امر پر غور کرنا چاہیئے کہ طبیعت عالم کی تشبیہ اور وہ تبدلات جو ہمپر واقع ہوئے اور وہ جنکا واقع ہونا بغیر اپنے ہلاک ہوئے ہم ممکن سمجھتے ہیں موت کا ہمارے اوپر اثر ہونے یا نہ ہونے کی نسبت کیا اشارہ کرتے ہیں اور نیز اس بات پر غور کرنا چاہئے کہ آیا ان سب باتوں سے اوس تبدل کے بعد جو موت سے عائد ہوگا ہمارا ایک

[illegible]

حالت آئندہ میں بازیست و ادراک قائم رہنا غالباً پایا جاتا ہے یا نہیں +

(۱)۔ اس عالم میں بچپن کی ناچاری اور خامی کی حالت میں ہمارے پیدا ہونے اور بعد ازاں سن تمیز کو پہنچنے سے معلوم ہوتا ہے کہ نوع انسان میں طبیعت عالم کا یہ ایک قاعدہ کلیہ ہے کہ وہی مخلوق یعنی وہی نفس زیست اور ادراک کے مارج کے اعتبار سے جداگانہ حالتوں میں قائم رہے آدین اور ایک زمانہ زیست کے عمل اور راحت اور رنج کی قابلیتیں نسبت اونکے جو دوسرے زمانے کے لئے معین کی گئی ہیں ازس مختلف ہوں۔ اور دوسری مخلوقات کی نسبت بھی یہی قاعدہ صادق آتا ہے۔ کیونکہ (قطع نظر اودن مارج کے جو رحم مادر میں واقع ہوئے) ان مخلوقات کے پیدا ہونے کے وقت کی اور زمانہ بلوغ کی قابلیتوں اور حالات زیست کا مختلف ہونا۔ کیڑوں کا پردار ہونا اور اس تبدل کے باعث نقل مکان کی قوت کا بہت زیادہ ہو جانا۔ بیضے کا چھلکا توڑ کر پرندوں اور پتنگوں کا اپنے مسکن سے باہر آنا اور اس وسیلے سے ایک عالم جدید میں جو اونکے لئے سامان جدید سے آراستہ ہے داخل ہو کر نئے طرز پر زندگی بسر کرنا طبیعت عالم کے اس قاعدہ کلیہ کی مثالیں ہیں۔ اسی طرح حیوانات کے کل انقلابات عجیبہ اور مختلفہ پر بیان غور کرنا چاہئے۔ مگر حالات حیات جنہیں ہم خود زمانہ گذشتہ یعنی رحم مادر اور عالم رضاعت میں زندہ رہ چکے ہیں ہمارے سن تمیز کی حالت موجودہ کی نسبت قریب قریب اس قدر مختلف ہیں جس قدر کہ زیست کی دو حالتوں یا درجون میں تخالف تصور کرنا ممکن ہے۔ پس حالت موجودہ کے بعد ایک دوسری حالت میں ہمارا زندہ رہنا جو فرض کرو کہ اس حالت سے

اس قدر مختلف ہوگی جس قدر ہماری یہ حالت حالات سابقہ کی نسبت مختلف ہے
 تشبیہ کے اعتبار سے عالم کی طبیعت کے بالکل مطابق ہے یعنی اسی قسم کے
 ایک قاعدے یا تعین طبیعی کے مطابق ہے جو ہمارے تجربے میں آچکا ہے +
 (۲) ہم جانتے ہیں کہ ہم کو فعل کی اور راحت اور رنج سے متاثر ہونے
 کی قابلیت حاصل ہے کیونکہ ہم کو اپنے فعل کا اور راحت سے حظ اور تکلیف سے
 رنج اور ٹھٹھانے کا علم حاصل ہے۔ قبل موت کے ان قوی اور لیاقتوں کے ہم
 موجود ہونے سے اس امر کا کہ وہ بحالت موت اور بعد بھی ہم میں قائم رہیں گے ظن
 ہوتا ہے بلکہ ظن غالب کہا جاتی ہے جو اس امر کے لئے کافی ہے کہ اس ظن کی
 بنا پر عمل کیا جائے الا اس صورت میں کہ کوئی صاف دلیل اس خیال کی ہو
 کہ موت اولن قواسے حیات کی ہلاک کرنے والی ہے کیونکہ ہر صورت میں اس
 امر کا ظن غالب ہوتا ہے کہ کل چیزیں جیسا کہ ہم انھیں دیکھتے ہیں ہر حال میں
 ویسی ہی قائم رہیں گی سوائے ان حالات کے جنکی نسبت کوئی وجہ ہے کہ وہ
 چیزیں انہیں تبدیل ہو جائیں گی اور یہ ظن یا گمان جو طریقہ عالم کی تشبیہ سے پیدا ہوا
 اسی قسم کا ہے جو خود لفظ استمرار کے معنی سے مترشح ہے اور جس کے سوا کوئی
 دلیل طبیعی ہمارے اس یقین کے لئے پائی نہیں جاتی کہ سلسلہ دنیا کل بھی
 ویسا ہی جاری رہے گا جیسا کہ زمانہ گزشتہ سے جہاں تک ہمارے تجربے کی علم
 تواریخ کی رسائی ہو سکتی ہے اب تک چلا آیا ہے بلکہ سوائے ذات واجب الوجود
 کے ہر ایک شے کے جو اب موجود ہے زمانہ حال سے ایک لمحہ زیادہ قائم
 رہنے کا یقین اسی دلیل پر مبنی ہے پس اگر انسان کو اطمینان ملتی ہو جاوے

کہ موت جسکی حقیقت سے ہم واقف نہیں ہیں ہمارے قواسے فعل اور ادراک کا ہلاک ہونا نہیں ہے تو پھر کوئی اندیشہ اس بات کا باقی نہیں رہتا کہ کوئی اور قوت یا واقعہ جو موت سے متعلق نہیں ان قومی کو ہر ذی حیات کے عین موت کے وقت ہلاک کر دیگا اور اس لئے بعد موت اونکے قائم رہنے کی نسبت شک نہ ہوگا اور اسی بات سے ظن غالب ہوتا ہے کہ ہمارے قواسے حیات بعد موت قائم رہینگے الا اوس صورت میں کہ کوئی وجہ اس خیال کی ہو کہ موت اونکی ہلاکت ہے۔ کیونکہ اگر موت کے ہمارے لئے مہلک نہونے کے یقین سے بعد موت ہمارا زندہ رہنا کسی طرح متحقق ہو تو اوس صورت میں جبکہ موت کو اپنے لئے مہلک تصور کرنے کی کوئی وجہ نہو بعد موت ہمارا زندہ رہنا گمان قوی ضرور رکھتا ہے *

اگرچہ میرے نزدیک اس امر کا اقرار ضروری ہے کہ قبل اسکے کہ حیات آئندہ کے ثبوت میں معمولی دلائل طبیعیہ و نفسانیہ پر محاذ کیا جاوے ایک عام طح کا بے بنیاد توہم اوٹھتا ہے کہ شاید اوس تبدل اور حادثہ عظیمہ میں جو موت سے ہمارے عائدہ حال ہوگا ہم یعنی ہمارے قواسے حیات مطلقاً ہلاک ہو جاوے تاہم قبل ثبوت مذکور کے بھی جہانتک کہ تجکو دریافت ہوتا ہے دراصل کوئی خاص

سلف دلائل طبیعیہ وہ ہیں جو عالم کی خلقت سے اخذ کئے جاتے ہیں مثلاً بعد موت نفس انسانی کے باقی رہنے پر وہ انقلابات جو کا تجربہ ہم اس عالم میں کر چکے ہیں دال ہیں۔ اور دلائل نفسانیہ وہ ہیں جو نفس انسانی کی قوتوں سے متعلق ہیں مثلاً یہ کہ انسان کی آرزو اور تمنا ہمیشہ بڑھتی رہتی ہے اور عالم موجود میں کسی سیر نہیں ہوتی پس یہ خواہش کسی عالم آئندہ پر مبنی وہ آسودہ ہو سکے دلالت کرتی ہے ورنہ نفس انسانی کو ایسی استعداد عطا کرنا جسکی سیری کا موقع محل نہو محض یہی ہوا جانا ہے ۱۲

اور صریح وجہ یا دلیل اس اندیشے کی ہرگز پائی نہیں جاتی۔ اور اگر کوئی ہو تو چاہئے کہ شے کی حقیقت سے یا طبیعت عالم کی تشبیہ سے پیدا ہو۔

مگر شے کی حقیقت سے کوئی دلیل حاصل نہیں ہو سکتی کہ وہ زندہ فاعل کے لئے مہلک ہے اس واسطے کہ ہم مطلق نہیں جانتے کہ بالاصل موت کیا ہے لیکن صرف اس کے چند آثار سے واقف ہیں مثلاً گوشت و پوست و استخوان کا گلجانا۔ اور یہ آثار کسی طرح زندہ فاعل کی ہلاکت پر دلالت نہیں کرتے۔ اور عللاً اسکے جیسا کہ ہم بدرجہ غائت ناواقف ہیں کہ ہمارے قوائے حیات کا عمل کس شے پر موقوف ہے اسی طرح ہم مطلقاً ناواقف ہیں کہ قوی خود کس شے پر موقوف ہیں یعنی نہ صرف اونکے عمل واقعی بلکہ عمل بالفعل کی قابلیت سے قطع نظر خود قوی کا وجود بمقابلہ اونکے انعدام کے کس شے پر موقوف ہے۔ کیونکہ حالت خواب یا بہر حال غشی سے نہ صرف یہ واضح ہوتا ہے کہ قوی درحقیقت عمل میں نہ لائے جانے کے اس طرح موجود ہوتے ہیں جیسے مادہ غیر ذمی طرح میں حرکت کی قوت بالقوہ موجود ہے بلکہ یہ بھی واضح ہوتا ہے کہ باوجود فی الحال عمل میں لانے کی قابلیت نہونے کے وے قوی موجود ہیں یا یہ کہ بالفعل عمل میں لانے کی قابلیت اور نیز عمل واقعی کو معطل ہوں تاہم قوی بذات خود موجود ہیں اور ہلاک نہیں ہوئے۔ پس جبکہ ہم مطلقاً ناواقف ہیں کہ ہمارے قوائے حیات کا وجود کس شے پر منحصر ہے تو اور بھی واضح ہوتا ہے کہ شے یعنی قوائے حیات کی حقیقت سے ظن اس بات کا کہ موت اونکے لئے مہلک ہوگی مستنبط نہیں ہو سکتا ہے کیونکہ ممکن ہے کہ اونکا وجود کسی ایسی شے پر موقوف ہو جو

عرض اولیٰ
سے ہرگز پائی نہیں جاتی
موت کا اور قوت
حیات کی حقیقت سے
کوئی دلیل حاصل نہیں ہو سکتی
کہ وہ زندہ فاعل کے لئے مہلک ہے
اس واسطے کہ ہم مطلقاً ناواقف ہیں کہ ہمارے قوائے حیات کا عمل کس شے پر موقوف ہے
اسی طرح ہم مطلقاً ناواقف ہیں کہ قوی خود کس شے پر موقوف ہیں
یعنی نہ صرف اونکے عمل واقعی بلکہ عمل بالفعل کی قابلیت سے قطع نظر خود قوی کا وجود بمقابلہ اونکے انعدام کے کس شے پر موقوف ہے۔
کیونکہ حالت خواب یا بہر حال غشی سے نہ صرف یہ واضح ہوتا ہے کہ قوی درحقیقت عمل میں نہ لائے جانے کے اس طرح موجود ہوتے ہیں جیسے مادہ غیر ذمی طرح میں حرکت کی قوت بالقوہ موجود ہے بلکہ یہ بھی واضح ہوتا ہے کہ باوجود فی الحال عمل میں لانے کی قابلیت نہونے کے وے قوی موجود ہیں یا یہ کہ بالفعل عمل میں لانے کی قابلیت اور نیز عمل واقعی کو معطل ہوں تاہم قوی بذات خود موجود ہیں اور ہلاک نہیں ہوئے۔
پس جبکہ ہم مطلقاً ناواقف ہیں کہ ہمارے قوائے حیات کا وجود کس شے پر منحصر ہے تو اور بھی واضح ہوتا ہے کہ شے یعنی قوائے حیات کی حقیقت سے ظن اس بات کا کہ موت اونکے لئے مہلک ہوگی مستنبط نہیں ہو سکتا ہے کیونکہ ممکن ہے کہ اونکا وجود کسی ایسی شے پر موقوف ہو جو

موت سے اصل متاثر نہ ہو یعنی ایسی کسی شے پر موقوف ہو جو ملک الموت کے
 حیطہ اختیار سے مطلقاً باہر ہو۔ پس کوئی امر اس سے زیادہ یقینی نہیں ہے کہ
 شے کی حقیقت سے موت میں اور زندہ فاعل کی ہلاکت میں کوئی علاقہ ظاہر نہیں
 ہوتا۔ اور نہ کل طبیعت عالم کی تشبیہ سے کوئی بات پائی جاتی ہے جس سے
 اس گمان کا ذرا سا بھی موقع ہو کہ حیوانات کے قوائے حیات کبھی جاتے رہتے
 ہیں اور گواہ کیا جاتا رہنا ممکن بھی ہو الا موت سے جاتے رہنے کے گمان کا
 تو اور بھی کم موقع ہے۔ کیونکہ ہم کوئی ایسے قوی نہیں رکھتے ہیں جن سے حیوانات
 کے حالت موت کی اور ابعد کی کیفیت دریافت کر سکیں تاکہ اوکلی کیفیت آئندہ
 معلوم ہو۔ اس واقعہ سے دے ہماری نظر سے غائب ہو جاتے ہیں اور ان کے
 قوائے حیات سے مزین ہونے کا ثبوت جو بذریعہ حواس ظاہر کے ہمو حاصل تھا
 جاتا رہتا ہے مگر اس یقین کی وجہ ضعف بھی حاصل نہیں ہوتی کہ اس وقت یا اس
 واقعہ سے قوائے مذکورہ اون سے جاتے رہتے ہیں +

ہماری اس امر کی واقعیت کہ یہ قوی اس وقت تک کہ ہم اون کے دریافت
 کر سکنے کی قدرت رکھتے ہیں حیوانات میں موجود تھے خود اس امر کا ظن پیدا کرتی
 ہے کہ وہ اونہیں اس وقت کے بعد بھی قائم رہیں گے۔ اور جبکہ اون انقلابات عظیمہ
 اور عجیبہ پر جنکا ہم تجربہ کر چکے ہیں لحاظ کیا جاتا ہے تو ظن مذکور کی تائید ہوتی
 ہے اور اس کا معتبر ہونا قرین قیاس معلوم ہوتا ہے اور یہ انقلاب ایسے عظیم
 ہیں کہ ہمارا ایک دوسری حالت زلیست میں با دراک و عمل زندہ رہنا محض سلوک
 ربانی کے ایک ایسے قاعدہ کے مطابق ہوگا کہ مثل اس کے برتاؤ خود ہمارے

ساتھ ہو چکا ہے اور طبیعت عالم کے ایک ایسے سلسلہ اسباب کے مطابق ہو گا کہ اسکی مثل میں ہمارا گذر ہو چکا ہے +

مگر چونکہ ہر ایک شخص اس بات سے لامحالہ بخوبی آگاہ ہو گا کہ قوت متخیلہ کا اسقدر خاموش کرنا کہ آواز عقل کی اس معاملہ میں صاف صاف سنتے میں بھی آسکے کسقدر دشوار ہے۔ اور چونکہ ہم اس شوخ اور دہوکا دینے والی قوت کو جو ہمیشہ اپنے احاطہ سے تجاوز کیا کرتی ہے (اور اگرچہ فی الحقیقت یہ قوت کسی قدر ادراک کی مدد کرتی ہے مگر جمیع غلطیوں کی موجود ہے) ایام شباب سے دل میں جگہ دینے کے عادی ہوتے ہیں۔ اور چونکہ اشیا کی حقیقت کے دریافت کرنے میں ہم خیالات کثیف اور خام میں گم گشتہ ہو جاتے ہیں اور اوس شے کی نسبت جس سے درحقیقت مطلقاً ناواقف ہیں آپ کو واقفکار مان لیتے ہیں پس مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اون ظنون خیالیہ پر جو اس قسم کے قصبات دیرینہ اور دیرپا سے پیدا ہوتے ہیں اور جنکی وجہ سے یہ دہم ہوتا ہے کہ موت ہماری ہلاکت کا باعث ہوگی غور کیا جائے اور یہ واضح کر دیا جاوے کہ اگرچہ ہم اون سے نجات کلی نہیں پاسکتے تاہم وے دراصل کیسے کم وقعت ہیں +

(۱)۔ اس بات کا ظن کہ موت ذی حیات کے لئے مہلک ہے بضرور

اس قیاس پر مبنی ہے کہ وہ بسیط نہیں بلکہ مرکب ہیں اور مرکب ہونے کے باعث متفک ہیں۔ مگر چونکہ ادراک ایک ایسی قوت ہے جو بسیط اور ممتنع الانقسام ہے تو اوس شے کا بھی جسمین وہ قوت متمکن ہے اوسکے ہم صفت یعنی ممتنع الانقسام ہونا ضرور معلوم ہوتا ہے۔ کیونکہ اگر کسی ذرہ مادیہ کی حرکت مطلقاً واحد اور

ممتنع الانقسام ہو اور اسکی نسبت ایسا تصور کرنے سے کہ ایک جزو اس حرکت کا
 موجود اور دوسرا معدوم یعنی ایک جزو اس مادے کا متحرک اور دوسرا ساکن ہے
 تناقض لازم آتا ہو تو نہ صرف اسکی قوت متحرکہ بلکہ نیز وہ شے یعنی ذرہ مادہ جسمین
 قوت پیوستہ ہے ممتنع الانقسام ہو گا کیونکہ اگر یہ دو حصوں میں تقسیم ہو سکتا تو ممکن
 تھا کہ ایک حصہ متحرک اور دوسرا ساکن ہوتا لیکن یہ امر اس بات کے جسکو فرض کر لیا
 خلاف ہے علیٰ ہذا القیاس دلیل ذیل پیش کی گئی ہے اور اسکے صحیح ہونے
 کی نسبت ظاہر کوئی بات مانع معلوم نہیں ہوتی یعنی جبکہ وہ ادراک یا علم جو ہم اپنے
 وجود کا رکھتے ہیں ممتنع الانقسام ہے ایسا کہ ایک حصے کو ایک مقام پر اور دوسرے کو
 اور مقام پر تصور کرنے سے تناقض لازم آتا ہے تو قوت ادراک یعنی قوت علم بھی
 ممتنع الانقسام ہو گا اور اسی وجہ سے وہ شے جسمین وہ ممکن ہے یعنی نفس مرکب
 ممتنع الانقسام ہو گا۔ پس اگر بموجب اس تقریر کے ہر زندہ فاعل ایک نفس بسیط
 تصور کیا جائے اور ایسا خیال کرنا بہ نسبت مرکب خیال کرنے کے دشوار تر نہیں
 ہے اور اس امر کا ثبوت ابھی مذکور ہو چکا ہے تو یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ ہمارے اجسام
 مرکبہ مثل مادہ خارجیہ کے جو ہمارے گرد و پیش ہے نہ ہمارے عین ہیں اور نہ
 ہمارے جزو۔ اور جیسا ہمارا کسی مادے سے متاثر ہونا یا اوپر قادر ہونا یا آسانی
 خیال میں آسکتا ہے ویسا ہی یہ تصور کرنا بھی آسان ہے کہ مادہ جو ہرگز ہمارا جزو
 نہیں مثل ہمارے اجسام موجودہ کے ہمارے تصرف میں آسکتا ہے جسم سے
 خارج ہمارا زندہ رہنا اسقدر آسانی سے خیال میں آسکتا ہے جیسا جسم میں زندہ
 رہنا۔ اور جس آسانی سے ہم اجسام موجودہ میں اپنا زندہ رہنا خیال کر سکتے ہیں

اوسی سہولت سے یہ خیال بھی ممکن ہے کہ ہم اور اجسام میں جو باعتبار اعضا اور حواس کے ادن سے جو آب عطا ہوئے ہیں مختلف ہوں زندہ رہے ہوں اور یہ کہ من بعد انھیں یا اور نئے جسموں میں جنکی ترکیب اعضا دوسری طرز پر ہونڈ رہیں۔ حاصل کلام ان کل اجسام مرکبہ کا زائل ہو جانا بشرط اس قیاس کے کہ ہم اوئیں علی التواتر زندہ رہے ہوں ہلکو جو ذی حیات ہیں ہلاک کرنے میں یا ہلکو قوائے زیست یعنی قوائے اور اکیہ و علیہ سے محروم کرنے میں ہرگز اوس سے زیادہ دخل نہیں رکھتا ہے کہ مادہ خارجیہ کے زوال کو جس سے ہم متاثر ہو سکتے ہیں اور جسکو ہم حوائج بشریہ میں استعمال کر سکتے ہیں اوس امر میں دخل ہے +

(۴) کسی زندہ فاعل کے بسیط اور مطلقاً واحد ہونے کا ثبوت بمقتضا اوکی ماہیت کے مشاہدات عملیہ سے بخوبی ممکن نہیں لیکن چونکہ یہ مشاہدات اوکی وحدت کے خیال کے ساتھ منطبق ہیں پس دے ہلکو بالیقین یہ نتیجہ نکالنے پر صاف صاف رجوع کرتے ہیں کہ ہمارے کثیف اجسام مرکبہ جنکے ذریعہ سے ہم اشیاء محسوسات کا درک کرتے ہیں اور جنکے ذریعہ سے ہم فعل کرتے ہیں ہمارے جزو نہیں ہیں لہذا ان سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ قطع نظر اس بات کے کہ ہمارے نفوس مادی یا غیر مادی ہیں ہلکو کوئی دلیل اس یقین کی حاصل نہیں ہے کہ اوکی ہلاکت ہماری ہلاکت ہے کیونکہ ہم تجربے سے جانتے ہیں کہ باوجود جاتے رہنے اعضا و آلات حواس بلکہ اس جسم میں سے ایک بہت بڑے حصہ کے آدمی وہی ذی حیات باقی رہتے ہیں۔ اور آدمی اپنے وجود کا وہ زمانہ یا دین لا سکتے ہیں جبکہ اوں کے جسم کا حجم بہ نسبت زمانہ سن تمیز کے نہایت ہی چھوٹا تھا۔ اور لامحالہ یہ خیال ہوتا ہے

کہ اس وقت میں بھی باوصف جاتے رہنے اوس چھوٹے جسم میں سے ایک
بہت بڑے حصہ کے وہ وہی زندہ فاعل باقی رہتے جیسا اب باوجود جاتے
رہنے جسم موجودہ سے ایک بڑے حصہ کے وہ حالت اصلی پر رہ سکتے ہیں۔
اور یہ امر یقینی ہے کہ اجسام حیوانیہ تحلیل ہونے کی صفت دائمہ کے باعث جو
اونکے ہر حصہ میں موجود ہے ہمیشہ تحلیل ہوتے رہتے ہیں۔ اس طرح کی باتیں
زندہ فاعل یعنی اپنے نفس میں اور اوس مادہ کثیر میں جس سے ہم تعلق قریب
رکتے ہیں ہموغواہ تنخواہ تمیز کرنا سکھاتی ہیں کیونکہ مادہ کا علیحدہ ہو جانا ممکن اور
واقعی روزمرہ علیحدہ ہوتا رہتا ہے اور ایک جسم سے دوسرے جسم میں نقل مکان
کرنا رہتا ہے مگر کمولقین کلی حاصل ہے کہ ہر زندہ فاعل بعینہ وہی نفس واحد
باقی رہتا ہے اور یہ بیان مجمل ذیل کی باتوں کی طرف رجوع کرتا ہے *

اولاً۔ کسی طریقہ سے ازراہ تجربے کے ذی حیات کا حجم باحقیق دریافت
نہیں ہو سکتا۔ اور تا وقتیکہ یہ بات قرار پناوے کہ اوس کا حجم ذرات مادیہ صلیبہ کی
بہ نسبت جو ظاہر کسی قوت طبیعیہ سے زائل نہیں ہو سکتے بڑا ہے موت کا
اوسکو یعنی ذی حیات کو گو وہ مطلقاً غیر منفک بھی نہ ہو زائل کرنا کسی دلیل سے
خیال میں نہیں آتا *

ثانیاً۔ ہمارا چند مرکبات مادیہ مثلاً اپنے گوشت آہوان کے ساتھ تعلق
قریب رکھنا اور بعد کو اوس تعلق کا مطلقاً منقطع ہو جانا اور باوجود اس مفارقت
کے زندہ فاعل کا یعنی ہمارا ہلاک ہونا اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ یہ مرکبات
مادیہ ہمارے نفس کے عین نہیں ہیں اور اوس سے یہ بات بھی نکلتی ہے کہ ہموغواہ

بیان اسکا واضح ہے
کہ ہر حصہ میں
ہمیشہ تحلیل ہوتا رہتا ہے
اور اسکی حالت اصلی پر رہ سکتے ہیں
اور یہ امر یقینی ہے کہ
اجسام حیوانیہ تحلیل ہونے کی
صفت دائمہ کے باعث جو
اونکے ہر حصہ میں موجود ہے
ہمیشہ تحلیل ہوتے رہتے ہیں۔
اس طرح کی باتیں
زندہ فاعل یعنی اپنے نفس میں
اور اوس مادہ کثیر میں جس سے
ہم تعلق قریب رکتے ہیں
ہموغواہ تنخواہ تمیز کرنا
سکھاتی ہیں کیونکہ مادہ کا
علیحدہ ہو جانا ممکن اور
واقعی روزمرہ علیحدہ ہوتا
رہتا ہے اور ایک جسم سے
دوسرے جسم میں نقل مکان
کرنا رہتا ہے مگر کمولقین
کلی حاصل ہے کہ ہر زندہ
فاعل بعینہ وہی نفس واحد
باقی رہتا ہے اور یہ بیان
مجمل ذیل کی باتوں کی طرف
رجوع کرتا ہے *

اور مرکبات مادہ مثلاً مرکبات اندرونی کو بھی زندہ فاعل یعنی اپنا عین قرار دینے کی کوئی دلیل حاصل نہیں ہے کیونکہ سوائے اوس تعلق کے جو ہم ان دوسرے مرکبات مادہ سے رکھتے ہیں اور کوئی دلیل ہو نہیں سکتی جس سے یہ نتیجہ نکالا جاسکے لہذا وقت موت کے جو کچھ اون پر واقع ہوا اوس سے یہ نتیجہ نکالنے کے ہم مجازین ہیں کہ زندہ فاعل ہلاک ہو جائینگے طبیعت عالم کے بعض قواعد کلیہ معینہ کے موافق ہمارے جسم کا بڑا حصہ یا شاید کل جسم کئی بار زائل ہو چکا ہے اور باقی اسکے ہم وہی ذی حیات موجود ہیں۔ پس اگر طبیعت عالم کے ایک دوسرے قاعدہ کلیہ معینہ یعنی موت کے باعث اوسی قدر یا کل جسم زائل ہو جاوے تو ہمارا حالت اصلہ پر رہنا کیوں ممکن نہیں ہے۔ اس بات سے کہ ایک حالت میں جسم تبدیل اور دوسرے میں دفعۃً منتقل ہو جاتا ہے کوئی بات مدعا کے خلاف ثابت نہیں ہوتی ہے۔ باوجود واقع ہونے چند و چند انقلابات عظیمہ مادے کے جو ہم سے خاص طرح متعلق ہے ہم ہلاک نہیں ہوئے تو موت کو اپنے حق میں الیسا مہلک تصور کرنے کی کیا وجہ ہے۔ اور یہ اعتراض بھی نہیں ہو سکتا ہے کہ جو کچھ اس طرح منتقل یا زائل ہو جاتا ہے ہمارے اصلی جسم غلیظ کا حصہ نہیں بلکہ مادہ عارضیہ سے ہے کیونکہ کل اعضا کا بھی جاتا رہنا ممکن ہے ضمیں بالضرورۃ بہت عروق اور اعصاب وغیرہ جسم اصلی کے ہونگے۔ اور اگر یہ بات بھی تسلیم نہ تو موت کے باعث اعصاب وغیرہ کا تحلیل یا منتقل ہونا بھی تو ثابت نہیں۔ اگرچہ تاوقتیکہ مادہ عارضیہ ہمارے جسم غلیظ سے ملحق اور اسکے حصوں کو متدکے ہوئے ہے ہمارا تعلق اوسکے ساتھ از بس قریب ہے۔ مگر اوس نسبت سے جو ایک شخص

اپنے جسم کے اون حصوں سے رکھتا ہے جن سے اوسکو از بس قریب تعلق ہے
بہر حال صرف اسی قدر حاصل ہوتا ہے کہ وہ حصے اور زندہ فاعل ایک دوسرے
سے متاثر ہیں۔ اور یہی بات باعتبار مرتبہ کے نہیں بلکہ باعتبار جنس کے کل مادہ
خارجیہ کی نسبت جسکے وسیلے سے ہمکو تصورات حاصل ہوتے ہیں یا جیسپر ہمارا
کچھ اختیار ہے کہی جاسکتی ہے۔ پس بیان مسطورہ سے اس تصور کی کل وجہ
کہ کسی ماتے کا زائل ہونا زندہ فاعل کی ہلاکت ہے اس نظر سے کہ وہ کسی وقت
اوس سے متعلق تھا رفع ہوئی *

مثلاً۔ اگر ہمارے جسم پر باعتبار اسکے کہ وہ جس و حرکت کے آلات اور
اعضا سے ترکیب دیا گیا ہے کچھ زیادہ غور کیا جائے تو بھی وہی نتیجہ حاصل ہوگا۔
بصارت کے عام تجربوں سے جو آلات کے ذریعہ سے کئے جاتے ہیں اور اس
بات سے بھی کہ بینائی کو عینک سے کس طرح مدد ملتی ہے ظاہر ہے کہ ہمارا اپنی
آنکھ کے ذریعہ سے دیکھنا بمنزلہ عینک سے دیکھنے کے ہے اور کسی اور طرح کے
دیکھنے کی جس سے یہ خیال ہو کہ آنکھ بذات خود بصیر ہے کوئی وجہ معلوم نہیں ہوتی ہے
سماعت کی نسبت بھی یہی کہا جاسکتا ہے اور کسی چیز کے ذریعہ سے جو ہمارے
ہاتھ میں ہو کسی مجسم شے کا دور سے محسوس کر لینا اسی قسم کی ایک نظیر اوس امر
کی جیسپر ہم بحث کر رہے ہیں معلوم ہوتی ہے۔ یہ سب باتیں اس امر کی مثالیں
ہیں کہ مادہ خارجیہ یا وہ مادہ جو ہمارے جسم کا جزو نہیں مثل آلات جس کے اشیا کو
درک کئے جانے کے واسطے طیار کرنے اور قوت مدر کہ تک پہنچانے کا وسیلہ
ہوتا ہے۔ اور مادہ خارجیہ اور آلات حواس دونوں ایک ہی طرح کے وسیلے ہیں

اپنی زندگی زندہ فاعل
اور مادہ خارجیہ کا
بہر حال صرف اسی قدر حاصل ہوتا ہے کہ وہ حصے اور زندہ فاعل ایک دوسرے سے متاثر ہیں۔ اور یہی بات باعتبار مرتبہ کے نہیں بلکہ باعتبار جنس کے کل مادہ خارجیہ کی نسبت جسکے وسیلے سے ہمکو تصورات حاصل ہوتے ہیں یا جیسپر ہمارا کچھ اختیار ہے کہی جاسکتی ہے۔ پس بیان مسطورہ سے اس تصور کی کل وجہ کہ کسی ماتے کا زائل ہونا زندہ فاعل کی ہلاکت ہے اس نظر سے کہ وہ کسی وقت اوس سے متعلق تھا رفع ہوئی *
مثلاً۔ اگر ہمارے جسم پر باعتبار اسکے کہ وہ جس و حرکت کے آلات اور اعضا سے ترکیب دیا گیا ہے کچھ زیادہ غور کیا جائے تو بھی وہی نتیجہ حاصل ہوگا۔ بصارت کے عام تجربوں سے جو آلات کے ذریعہ سے کئے جاتے ہیں اور اس بات سے بھی کہ بینائی کو عینک سے کس طرح مدد ملتی ہے ظاہر ہے کہ ہمارا اپنی آنکھ کے ذریعہ سے دیکھنا بمنزلہ عینک سے دیکھنے کے ہے اور کسی اور طرح کے دیکھنے کی جس سے یہ خیال ہو کہ آنکھ بذات خود بصیر ہے کوئی وجہ معلوم نہیں ہوتی ہے سماعت کی نسبت بھی یہی کہا جاسکتا ہے اور کسی چیز کے ذریعہ سے جو ہمارے ہاتھ میں ہو کسی مجسم شے کا دور سے محسوس کر لینا اسی قسم کی ایک نظیر اوس امر کی جیسپر ہم بحث کر رہے ہیں معلوم ہوتی ہے۔ یہ سب باتیں اس امر کی مثالیں ہیں کہ مادہ خارجیہ یا وہ مادہ جو ہمارے جسم کا جزو نہیں مثل آلات جس کے اشیا کو درک کئے جانے کے واسطے طیار کرنے اور قوت مدر کہ تک پہنچانے کا وسیلہ ہوتا ہے۔ اور مادہ خارجیہ اور آلات حواس دونوں ایک ہی طرح کے وسیلے ہیں

کہ جنکے ذریعہ سے ہم اشیاء خارجیہ سے وہ تصورات حاصل کرتے ہیں کہ جبکہ ہم میں پیدا ہونا موجود عالم نے مد نظر رکھا تھا کہ اذن اشیاء سے ہم میں پیدا ہوں بہر حال عینک ظاہر اس امر کی مثال ہے یعنی اس بات کی کہ ایک مادہ جو ہمارے جسم کا جزو نہیں اشیاء کو طیار کرتا ہے اور مثل آلات جسمانیہ کے قوت مدد کے کی طرف لیجاتا ہے اور اگر ہمارا آنکھ سے دیکھنا صرف مثل عینک سے دیکھنے کے ہے تو تشبیہ سے یہی بات نسبت اور حواس کے بھی صادق آوے گی۔ اس تقریر سے یہ مراد نہیں ہے کہ بصارت کا یا ہمارے حواسوں میں سے کسی حواس کے ادراک کا کل ساز و سامان درجہ بدرجہ قوت مبصرہ یا مدد کے حقیقی تک دریافت ہو سکتا ہے بلکہ غرض صرف اس قدر ہے کہ جہاں تک مشاہدات عملیہ سے دریافت ہو سکتا ہے وہاں تک معلوم ہوتا ہے کہ ہمارے آلات حواس مثل مادہ خارجیہ کے اشیاء کو طیار کرتے ہیں اور ادراک کئے جانے کے لئے پہنچاتے ہیں مگر اس بات سے انکے بذات خود مدد رکھنے کا ادلی ثبات نہ بھی پایا نہیں جاتا۔ اور اس بات کی کہ آلات حواس کو مدد رکھنے کی کوئی دلیل نہیں ہے آدمیوں کے بعض آلات حسیہ کے جاتے رہنے اور انکے اپنی حالت اصلی پر بے کم و کاست وہی ذی حیات قائم رہنے سے تائید ہوتی ہے۔ اور اس امر کی خواب کے تجربے سے بھی تائید ہوتی ہے اور اس سے دریافت ہوتا ہے کہ فی الحال ہم میں اشیاء محسوسہ کے ادراک کی ایک پوشیدہ قوت موجود ہے جو خواب کا تجربہ ہونے کی صورت میں نامعلوم اور غیر تشخیل ہوتی جسکے وسیلے سے اشیاء کا ادراک بلا امداد آلات حواس خارجیہ کے ادنیٰ صفائی اور عمدگی کے ساتھ ہو سکتا ہے جیسا انکے ذریعہ سے ہو سکتا ہے +

ہماری قوت محرکہ یعنی بارادت و تیز حرکت دینے کی طاقت کی بھی یہی کیفیت ہے۔ کسی عضو کے جاتے رہنے پر بھی یہ قوت محرکہ ظاہر اے کہ دکاست باقی ہتی ہے ایسا کہ وہ ذی حیات جس کا عضو جاتا رہا ویسی ہی حرکت کر سکتا ہے جس طرح کہ وہ پہلے کرتا تھا بشرطیکہ ایک دوسرا عضو اسے دیا جائے۔ وہ مصنوعی پانوں کی مدد سے چل سکتا ہے جس طرح کہ ایک لکڑی کے وسیلے سے اون چیزوں کو جو اس کے قدرتی ہاتھ کی رسائی اور طاقت سے باہر ہیں ہٹا سکتا اور اپنے نزدیک لاسکتا ہے۔ اور یہ وہ اس طرح کرتا ہے جیسے اشیائے قریبہ اور کم وزن کو وہ قدرتی ہاتھ سے نزدیک لاتا اور حرکت دیتا ہے۔ اگرچہ ہمارے اعضا مثل کسی کل کے پر وزن کے ایک دوسرے کو حرکت دینے کے لئے موزون وسیلے ہیں اور بعض اجزاء اسی عضو کے اوسکے دوسرے اجزاء کو حرکت دینے کے ذریعہ ہیں مگر اس بات سے ہرگز اس امر کا شائبہ بھی پایا نہیں جاتا کہ ہمارے اعضا بذات خود اپنے تئیں حرکت دینے کی طاقت رکھتے ہیں۔

مثلاً کسی شخص نے ارادہ کیا کہ فلانی شے کو خور دین سے دیکھو نگا یا درصورت لنگرٹے ہونے کے یہ قصد کیا کہ ایک ہفتے بعد اپنی لائٹھی کی مدد سے فلانی جگہ جاؤنگا۔ ان دونوں حالتوں میں ارادہ جیسے خور دین اور لائٹھی سے نہیں ویسے ہی آنکھوں اور پیروں سے بھی پیدا نہیں ہوا اور نہ اس خیال کی جگہ ہے کہ یہ ارادے اون سے عمل میں لائے جاتے ہیں یا کہ اوس شخص کی آنکھیں اور پانوں علاوہ اوس معنی کے کہ خور دین اور لائٹھی سے منسوب ہونے باعتبار کسی اور معنی کے دیکھنے یا حرکت کرنیوالے ہیں پس ہیئت مجموعی کی نظر سے ہمارے آلات اس اور اعضا درحقیقت ذی حیات کے یعنی ہمارے لئے سوائے جس و حرکت کے ذریعہ ہونے کے غالباً کچھ زیادہ نہیں ہیں لہذا ہم کو اون کے

ساتھ ملے اور اس قسم کے تعلق کے (قسم کا تعلق اس لحاظ سے کہا گیا کیونکہ یہ تعلق کے مدارج سے بحث نہیں ہے) جو ہر کو کسی مادہ خارجیہ سے ہے جس سے آلات بصارت اور حرکت مثل خوردبین اور لاشی کے بنائے ہیں اور کوئی تعلق نہیں ہے لہذا ان آلات کے منتقل یا زائل ہوجانے سے پیشہ و حرکت کنندہ کی ہلاکت کا احتمال نہیں ہوتا ہے جب ہر کو یہ دریافت ہوا کہ مادے کا زائل ہونا جس سے ذمی حیات کو اس تعلق تھا ذمی حیات کا زائل ہونا نہیں ہے۔ اور یہ کہ چند آلات اور اعضا جس طرح حرکت کرتے ہیں اور ان سے متعلق ہیں ہلاک ہونا ان کی ہلاکت نہیں ہے تو قطعاً ثابت ہوا کہ اسی قسم کے تعلق کے باعث کسی اور مادے کی کسی اور آلات اور اعضا کی ہلاکت کی بنا پر زندہ فاعل کا زوال یا ہلاکت تصور کرنے کی کوئی وجہ موجود نہیں ہے۔ اور ایسا تصور کرنے کی کہ علاوہ اس تعلق کے کہ جس کا ذکر ہوا ہم کسی شے سے جو موت سے زائل ہو جاتی ہے کسی اور طرح کا تعلق رکھتے ہیں کوئی وجہ نہیں ہے۔

مگر کل بیانات مذکورہ بالا کی نسبت کہا گیا ہے کہ وہ حیوانات غیر ذمی عقل کی نسبت بھی اسی قدر صادق آتے ہیں اور ان کا غیر فانی ہونا اور اس وجہ سے راحت جاودانی کی قابلیت رکھنا ایک مشکل لائیکل تصور کی گئی ہے۔ یہ طرز بیان ضعیف اور حسد آمیز ہے مگر اس کے اصلی مدعا سے کوئی دقت باعتبار وجوہات طبیعیہ یا نفسانیہ کے فی الواقع پیدا نہیں ہوتی ہے کیونکہ اولاً اگر فرض کیا جائے کہ حیوانات غیر ذمی عقل کے باطن غیر فانی تصور کرنے میں حسد کی بات فی الواقع نکلتی ہوتی جو کہ ہرگز نہیں نکلتی ہے یعنی ان کا بالضرورت کمالات حاصل کرنا اور صاحب عقل اور نیکی و بری کے امتیاز کے لحاظ سے فاعل ذمی تمیز ہو جانا تو یہ بھی کوئی مقام اشکال ہوتا کیونکہ ہم نہیں جانتے کہ کن قوی اور پوشیدہ قابلیتوں کے

۲

باب اول
میں حسد کا

حاشیہ

کیونکہ

نہ

وہ مرتین ہیں۔ جبکہ ہر کوئی تجربہ نہ ہوا تھا اس وقت انسان کا اس قدر صاحب فہم ہونا
 جس قدر کہ وہ ایام سن تمیز میں ہو جاتے ہیں ہمارے گمان کے اسی قدر خلاف تھا
 جس قدر کہ اب حیوانات غیر ذی عقل کا اس قدر فہم ہو جاتا ہمارے گمان کے خلاف ہے
 کیونکہ ہمارا اور انکا وجود ایک ہی اصل سے ہے۔ اور ہم دیکھتے ہیں کہ طبیعت عالم کا
 یہ ایک قاعدہ کلیہ ہے کہ مخلوقات جو نیکی اور دینداری کی قابلیتوں سے مرتین میں
 ایسی حالت زیست میں رکھے جاتے ہیں کہ وہ اپنی عمر کے عرصہ دراز تک مثلاً
 عالم رضاعت اور طفولیت میں اور قابلیتوں کے عمل میں لانے سے بالکل معذور
 رہتے ہیں اور نوع انسان کا ایک بڑا حصہ پیشتر اسکے کہ یہ قابلیتیں کسی قدر بھی عمل
 میں لائی جا دیں اس دنیا سے گذر جاتا ہے۔ مگر ثانیاً حیوانات غیر ذی عقل کے بطبع
 غیر فانی تصور کرنے میں اور انکا عقل یا تمیز کی پوشیدہ قابلیت سے مرتین ہونا تو ذرا
 بھی نہیں ٹھکتا۔ اور کیا تعجب ہے کہ انتظام عالم میں ایسے ذی حیات کی جو قابلیت
 مذکورہ سے معرا ہوں ضرورت ہو اور کل وقت اس امر کی کہ انکا انجام کار کیا ہوگا ایسی
 صاف صاف اور مطلقاً ہماری ناواقفیت پر مبنی ہے کہ بجز ایسے ضعیف عقل کے
 جو سمجھتا ہو کہ میں عالم کے کل نظام سے واقف ہوں کسی اور کا اس اشکال پرصر
 ہونا تعجب معلوم ہوتا ہے۔ پس اعتراض مذکور جو اکثر دلائل طبیعیہ یا ظنون غالبہ کے رد
 میں جو نفس ناطقہ انسانی کے غیر فانی ہونے کی تائید میں دیئے گئے ہیں ایسی فصاحت
 اور بلاغت کے ساتھ پیش کیا جاتا ہے محض ہیچ ہے۔ اور لفظ اکثر اس لحاظ سے
 کہ گایا کیونکہ تقریر ذیل کی نسبت جو انسان سے خصوصیت رکھتی ہے اعتراض مسطورہ بالا
 کمر عائد ہوتا ہے۔

۲۱
 یعنی دراصل
 جو اکثر طبیعت
 کے اعتراض
 کرتے ہیں

(۳)۔ کیونکہ عیان ہے کہ جیسا ہمارے عقل و حافظہ و کیفیات نفس کے قوی اور قابلیتیں موجود ہمارے جسم کشیف پر اس طرح موقوف نہیں ہیں جس طرح اور اک جو آلات حواس کے ذریعہ سے حاصل ہوتا ہے اور ہر موقوف ہے ویسا ہی دے اور کسی ایسی طرح ہرگز موقوف معلوم نہیں ہوتے جس سے اس گمان کا موقع ہو کہ اس جسم کے زائل ہونے سے یہ ہمارے قوائے فکریہ موجودہ مثل قوائے حواس کے ہلاک ہو جائینگے یا یہ نتیجہ نکالنے کی اتنی بھی گنجائش ہو کہ قوائے فکریہ اسوجہ سے اور نہیں تو معطل ہی ہو جائینگے۔

اس عالم میں نوع انسان کا وجود ساتھ زلیست اور ادراک کے دو طریقہ ہے جو ایک دوسرے سے نہایت مختلف اور ہر ایک کے قواعد اور راحت اور سنج مخصوص ہیں۔ جبکہ ہمارے حواس میں سے کوئی متاثر ہوتا ہے یا ہمارے قوائے شہوانیہ اپنے اپنے لذائذ سے متلذذ ہوتے ہیں تو اسکو حالت احساس میں جینا کہہ میں۔ اور جبکہ ہمارے حواس میں سے کوئی متاثر نہیں ہوتا یا قوائے شہوانیہ متلذذ نہیں ہوتے اور باوصف اسکے ہم قوائے ادراک و عقل سے کام لیتے ہیں اور عمل کرتے ہیں تو اسکو حالت تفکر میں جینا کہہ سکتے ہیں۔ اور بعد حاصل ہو جانے تصورات کے فی حیات کی حالت تفکر کے لئے کسی ایسی شے کی جو موت سے زائل ہو جاتی ہے یا تحقیق کسی طرح کی کوئی ضرورت معلوم نہیں ہوتی ہے۔ اگرچہ ہماری خلقت اور زلیست کی کیفیت موجود کے لحاظ سے قوائے فکریہ تک تصورات کے پہونچانے کے لئے آلات حواس خاصہ کی ویسی ہی ضرورت ہے جیسا کہ عمارت بنانے میں بار برداری اور آلات ہر ثقیل اور پاڑ کی ضرورت پڑتی ہے مگر جبکہ تصورات حاصل ہو گئے ہم بدرجہ غایت فکر کرنے کے

۲
کسی ایسی طرح ہرگز موقوف معلوم نہیں ہوتے جس سے اس گمان کا موقع ہو کہ اس جسم کے زائل ہونے سے یہ ہمارے قوائے فکریہ موجودہ مثل قوائے حواس کے ہلاک ہو جائینگے یا یہ نتیجہ نکالنے کی اتنی بھی گنجائش ہو کہ قوائے فکریہ اسوجہ سے اور نہیں تو معطل ہی ہو جائینگے۔
اس عالم میں نوع انسان کا وجود ساتھ زلیست اور ادراک کے دو طریقہ ہے جو ایک دوسرے سے نہایت مختلف اور ہر ایک کے قواعد اور راحت اور سنج مخصوص ہیں۔ جبکہ ہمارے حواس میں سے کوئی متاثر ہوتا ہے یا ہمارے قوائے شہوانیہ اپنے اپنے لذائذ سے متلذذ ہوتے ہیں تو اسکو حالت احساس میں جینا کہہ میں۔ اور جبکہ ہمارے حواس میں سے کوئی متاثر نہیں ہوتا یا قوائے شہوانیہ متلذذ نہیں ہوتے اور باوصف اسکے ہم قوائے ادراک و عقل سے کام لیتے ہیں اور عمل کرتے ہیں تو اسکو حالت تفکر میں جینا کہہ سکتے ہیں۔ اور بعد حاصل ہو جانے تصورات کے فی حیات کی حالت تفکر کے لئے کسی ایسی شے کی جو موت سے زائل ہو جاتی ہے یا تحقیق کسی طرح کی کوئی ضرورت معلوم نہیں ہوتی ہے۔ اگرچہ ہماری خلقت اور زلیست کی کیفیت موجود کے لحاظ سے قوائے فکریہ تک تصورات کے پہونچانے کے لئے آلات حواس خاصہ کی ویسی ہی ضرورت ہے جیسا کہ عمارت بنانے میں بار برداری اور آلات ہر ثقیل اور پاڑ کی ضرورت پڑتی ہے مگر جبکہ تصورات حاصل ہو گئے ہم بدرجہ غایت فکر کرنے کے

قابل ہو جاتے ہیں اور اس فکر کے ذریعہ سے بغیر امداد و حواس کے کمال مرتبہ کے حفاظ اور
 تکلیف سے متاثر ہو سکتے ہیں اور اس امر میں جہاں تک ہم واقف ہیں موت سے زائل
 ہونے والے جسم کی کسی طرح کی امداد نہیں ہوتی ہے۔ پس تفکر کے لئے یعنی ہماری جانی
 خوشی اور تکلیف کے لئے اس جسم کثیف کا تعلق نفس متفکر کے ساتھ کسی قدر بھی ضروری
 معلوم نہیں ہوتا ہے لہذا یہ بات پائی نہیں جاتی ہے کہ جسم کا ذریعہ موت کے زائل یا
 منتقل ہونا قوائے موجودہ کی جس سے ہم کو تفکر کی قابلیت حاصل ہے ہلاکت کا باعث ہوگا
 علاوہ اسکے بعض مہلک بیماریاں ایسی ہیں جن سے ہمارے قوائے فکر یہ موجود کسی قدر بھی
 متاثر نہیں ہوتے اور اس سے ایک ظن پیدا ہوتا ہے کہ ان بیماریوں سے قوائے موجودہ
 ہلاک نہونگے۔ فی الحقیقت اس بیان سے جو اوپر ہو چکا ہے معلوم ہوتا ہے کہ ایک کے
 دوسرے سے متاثر ہونے سے ظن نہیں ہو سکتا ہے کہ جسم کا زائل ہونا زندہ فاعل کی
 ہلاکت کا باعث ہے۔ اور اسی دلیل سے یہ بھی خواہ مخواہ معلوم ہوگا کہ آپس میں دونوں کے
 متاثر ہونے سے یہ ظن نہیں ہو سکتا کہ جسم کا زائل ہونا ہمارے قوائے فکر یہ موجودہ کا
 ہلاک ہونا ہے۔ بلکہ اونکے ایک دوسرے سے متاثر نہونے کی مثالیں اس امر کے نشانی
 ایک ظن پیدا کرتی ہیں۔ مہلک بیماریوں سے ہمارے قوائے فکر یہ موجودہ کو نقصان
 نہ پہنچنے کی مثالیں ایسے خیال کی بھی کہ ایسی بیماریوں سے وہ ہلاک ہو جائینگے ظاہر مانع
 ہیں۔ چند امور ہمارے جمیع قوائے حیات پر اس شدت سے اثر کرتے ہیں کہ انجام کار
 اوہ کام معطل ہو جاتا ہے مثلاً غنودگی کا غلبہ خواب کا باعث ہوتا ہے اور اس سے یہ
 گمان ممکن تھا کہ اس سے قوائے حیات ہلاک ہو جائینگے مگر تجربے سے ہم کو اس لئے
 ضعف ظاہر ہو گیا۔ لیکن امراض مذکورہ میں تو ہمارے قوائے فکر یہ موجودہ کی نسبت ادنیٰ

سے ادنیٰ مرتبے کا بھی ظن نہیں کہ ہکو ایسے نتیجے پر آمادہ کرے۔ کیونکہ اون بیماریوں میں موت کے وقت تک آدمیوں کو کمال توانائی و زسیت حاصل معلوم ہوتی ہے اور وہ کم و بیش تک فہم اور حافظہ اور عقل بے کم و کاست غلبہ محبت - حرمت اور حیا اور عزت کا پاس - کمال دے جے کی باطنی خوشی اور تکلیف یہ سب امور پائے جاتے ہیں اور یہ باطنی طاقت جسمانیہ کے حیات کی توانائی پر یقیناً زیادہ تردد لالت کرتی ہیں۔ جبکہ ایک فرد مرہ کے بڑھنے والے مرض نے حد ہلاکت کے پہنچنے تک ہمارے قوی کو نقصان نہیں پہنچا یا بلکہ اوپر اثر تک نہ کیا تو اس خیال کا کب دعویٰ ہو سکتا ہے کہ اوس حد پر پہنچتے ہی یعنی عین وقت موت کے او کو ہلاک کر دیگا۔ اور جبکہ موت اس قسم کے امراض کے وسیلے سے ہمارے قوائے فکر یہ موجودہ کی ہلاکت کا باعث نہیں ہے تو اوس کا کسی اور طرح ہر اونکے لئے مہلک ہونا ہرگز خیال میں نہیں آتا *

ظاہر ہے کہ اس بیان اجمالی کو اور وسعت دیجاسکتی ہے ہمارے قوائے جسمانیہ اور قوائے فکر یہ موجودہ میں ایسا خفیف تعلق معلوم ہوتا ہے کہ نتیجہ نکالنے کی کوئی وجہ معقول نہیں ہے کہ موت جو او کو ہلاک کر دیتی ہے اُنکے عمل کو اور نہیں معطل ہی کر دیتی ہو یا حالت تغلُّب میں ہمارے زندہ رہنے کی جیسے کہ اب ہیں با رج ہوتی ہو کیونکہ عقل اور حافظہ کا او کیفیات نفس کا جو اونسے حرکت میں آتی ہیں معطل ہو جانا داخل اوس تصور کے جو ہم موت سے منسوب کرتے ہیں نہیں ہے اور نہ اوس سے ضمناً نکلتا ہے۔ اور ہمارا ردِ مرہ اس امر کا تجربہ کرنا کہ موت سے زائل ہونے والے جسم کی کسی طرح کی امداد معلومہ کے بغیر یہ قوی عمل میں آتے ہیں اور یہ معلوم کرنا کہ اکثر اوقات او کا عمل دم و اسپین تک قوی رہتا ہے ایک گمان راسخ پیدا کرتا ہے کہ شاید موت سے ان

قوی کا عمل معطل بھی نہ ہوگا اور نہ وہ راحت اور رنج موقوف ہو جائیگا جتنی اس کا عمل دلالت کرتا ہے۔ پس ہماری اس حیات میں جو موت کے بعد ہوگی جو کچھ کہ ہماری حیات موجود سے زائد ہو سکتا ہے کہ وہ بالکل از سر نو زندگی شروع کرنا ہو بلکہ حیات موجودہ کا جاری رہنا ہو۔ ممکن ہے کہ موت کسی طرح اور بعض امور میں ہمارے جنم لینے سے مشابہت کتنی ہو اور اس جنم سے تو اسے سابقہ معطل نہیں ہو جاتے اور نہ حالت زندگی سابقہ جو رحم مادر میں تھی مطلقاً تبدیل ہو جاتی ہے بلکہ یہ جنم لینا خاص انقلابات عظیمہ کے ساتھ دونوں کا سلسلہ جاری رہتا ہے +

اوس واقعیت سے جو ہم کو اپنی ذات خاص کی اور موجودہ زندگی اور موت کی حاصل ہے کوئی امر اس بات کا مانع معلوم نہیں ہوتا کہ سلسلہ اسباب عالم کے موافق موت سے ہم فی الفور ایک اعلیٰ اور زیادہ ترویج حالت زیست میں داخل ہوں جیسا ہمارے جنم لینے کے وقت ہوا اور وہ حالت ایسی ہو جس میں ہماری قابلیتیں اور احاطہ ادراک اور عمل یہ نسبت حال کے وسیع تر ہوں۔ کیونکہ جس طرح آلات حواس خارجیہ کا تعلق ہمارے احاس کی موجودہ حالت میں جینے کے قابل کرتا ہے اسی طرح ممکن ہے کہ یہی تعلق ہمارے اعلیٰ حالت تفکر میں جینے کا فی الحال طبعاً مانع ہو۔ حق تو یہ ہے کہ عقل سے دریافت نہیں ہوتا کہ موت ہمارے طبع کس حالت میں چھوڑتی ہے۔ لیکن اگر ہم کو یقیناً معلوم ہو جاوے کہ موت سے ہمارے جمیع قوائے اور اکیہ و عملیہ معطل ہو جائیں گے تاہم قوت کا معطل ہو جانا اور زائل ہو جانا دو نتیجے اس قدر مختلف الجنس ہیں (جیسا کہ خواب اور غشی کے تجربے سے ظاہر ہے) کہ ہم ایک کو دوسرے کی دلیل ہرگز نہیں بنا سکتے ہیں اور نہ ادنیٰ سے ادنیٰ مرتبے کا ظن ہو سکتا ہے کہ اوس قبیل کی قوت جو ہمارے قوی کو معطل کرنے کے

واسطے کافی ہے گو کتنی ہی زیادہ کیوں نہ کیجاوے اونکے زائل کرنے کو کافی ہوگی *
 اگر اون سب باتوں پر جبکا ذکر ہوا مجموعی طور سے دیکھا جاسے تو وہ اس
 امر کے ثابت کرنے کے لئے کہ انسان کا موت سے ہلاک ہو جانا کستدر خفیف نظر رکھتا
 ہے شاید کافی ہوں مگر ایک نہایت ضعیف تشبیہ البتہ ہے جو شاید اس خیال کی نظر
 رجوع کرے اور یہ وہ قیاسی مشابہت ہے جو نباتات اور ذی حیات کے زوال میں دیکھنے میں
 آتی ہے اور اگرچہ یہ مشابہت اس امر کے لئے کافی ہے کہ شعرا حیات موجودہ کی بے ثباتی کو
 چمن کے پھولوں سے نسبت دین مگر از روئے عقل کے تشبیہ تائید ہونے سے اس قدر
 ہے کہ اوسکو بحث مرجوعہ میں تمثیل کی بھی گنجائش معلوم نہیں ہوتی ہے اس لئے کہ بچلہ و پیرزن
 کے جو مشابہ کیجاتی ہیں ایک چیز قوائے ادراک اور فعل سے کہ دوسری چیز میں خاصہ موجودہ
 معرہ ہے اور انھیں قومی کے قائم رہنے کی نسبت تحقیق کیجاتی ہے پس نباتات کا زوال و خیمات
 کے زوال سے کوئی مشابہت یا مناسبت نہیں رکھتا ہے *

لیکن جیسا کہ اوپر ذکر ہو چکا ہے اگر بجائے تجربے کے دہم سے کام لینا شروع
 کیا جاسے کیونکہ وہ مغالطہ میں پڑنے کا باعث ہے اور صرف اونھیں باتوں پر اتفاق
 کیا جاسے جنکو ہم جانتے اور سمجھتے ہیں اور صرف اونھیں کی بنا پر دلیل لائی جاسے
 اور توقع قائم کیجاسے تو بادی النظر میں ظاہر ہوگا کہ جیسا ذی حیات کے کسی وقت دیجیسا
 نہ رہنے کی نسبت کوئی ظن موت کی حقیقت سے مدلل نہیں ہوتا ویسا ہی طبیعت عالم
 کی تشبیہ سے بھی پایا نہیں جاتا ہے کیونکہ ہم کیفیت ذی حیات کی بعد موت کے
 دریافت نہیں کر سکتے ہیں لیکن چونکہ ہم قوائے ادراک اور فعل سے اپنے مزین ہوئے عالم
 حاصل ہے اور ہم ذی حیات ہیں پس تاوقتیکہ کوئی ایسا اتفاق یا واقعہ ظہور میں نہ آوے

جس سے قوائے مذکورہ خطرہ میں ہوں یا ہمارا ہلاک ہو جائے تا قرین اعتبار ہو (اور موت سے تو اس امر کا ہونا کسی طرح معلوم نہیں ہوتا) ہم کو اس بات پر مستقل رہنا چاہیے کہ ہم جیسے ہیں ویسے ہی قائم رہیں گے *

اور اس صورت میں جبکہ ہم اس جہان سے رحلت کریں تو ممکن ہے کہ جس طرح طبیعت عالم کے تقاضا کے موافق حالت موجودہ میں آئے ویسا ہی ایک نئے عالم اور زیست اور فصل کی حالت جدید میں داخل ہوں اور کہ اس حالت جدید میں بالطبع تمدن کے طریقہ پر زندگانی بسر کی جاتی ہو اور فوائد جو اس عالم سے متعلق ہوں بعض قواعد کلیہ بشندانہ کے موافق ہر شخص کو بقدر اوستی نیکی کے طبعاً عطا ہوتے ہوں۔ اور اگرچہ اس آئندہ کی حالت طبیعیہ کے فوائد جماعت متشارکہ کی راسے پر عطا نہ ہوں جیسا کسی قدر اس دنیا میں ہوتے ہیں بلکہ سراسر اور بلا واسطہ اوپر موقوف ہوں جیسے کل کائنات کا مدار ہے تاہم تقسیم سہی بالطبع ہو کہ گویا یہ انقسام انسان کے وسیلے سے عمل میں آیا۔ اور اگر وہ غیر مستقل اور مشتبہ معنی جو لفظ طبیعی سے لوگ منسوب کرتے ہیں قبول بھی کر لئے جائیں تاہم ایسا خیال کرنا کہ سوائے اس نظام یا سلسلہ اسباب کے جو فی الحال ہمارے دیکھنے میں آتا ہے اور کوئی طبیعی ہونہیں سکتا ایسی کوتاہ اندیشی ہے کہ یقین میں نہیں آتی۔ خاص کر جبکہ زندگانی آئندہ کا بطن غالب مکر ہونا یا روح کا بالطبع غیر فانی ہونا دلائل عقلیہ کی بنا پر تسلیم کر لیا گیا ہو۔ کیونکہ اس تقدیر پر تو سوائے حالت موجودہ کے کسی اور کو طبیعی سمجھنے کی نفی اور اثبات دونوں لازم آتے ہیں لیکن لفظ طبیعی کے صریح معنی معین یا معمود کے ہیں کیونکہ اس شے کو جو فوق العادت یا خارج العادت سے ہو ایک مرتبہ عمل میں لانے کے لئے جس قدر ایک فاعل مدبر کا وجود لازم آتا ہے اسی قدر اس شے کے لئے جو طبیعی ہے متواتر یا اوقات معینہ پر عمل میں لانے کے لئے واجب اور لازم ہے

۲
ثبات اس طرح
نہیں ہو سکتا کہ
روح کا بالطبع
غیر فانی ہونا
دلائل عقلیہ کی بنا پر
تسلیم کر لیا گیا ہو۔
کیونکہ اس تقدیر پر
تو سوائے حالت
موجودہ کے کسی اور
کو طبیعی سمجھنے کی
نفی اور اثبات دونوں
لازم آتے ہیں لیکن
لفظ طبیعی کے
صریح معنی معین یا
معمود کے ہیں

اور اس سے یہ بات ضرور نکلیگی کہ جسقدر آدمیوں کو حق تعالیٰ کی قدرت اور صنعت اور اسکی پروردگاری کی مصلحتوں سے واقفیت زیادہ ہوتی جائیگی اسی قدر انکے تصورات بھی امور طبیعیہ کی نسبت وسیع ہوتے جائینگے۔ اور یہ خیال کرنا خلاف عقل نہیں ہے کہ شاید عالمین ایسے ہی حیات ہوں جنکی قابلیت اور معلومات اور خیالات اسقدر وسیع ہوں کہ کل دین مسیحی اور کونکہ طبیعی یعنی اوس سلوک کے جو حق تعالیٰ نسبت اور حصول مخلوقات کے معنی رکھتا ہے اسقدر مشابہ اور مطابق معلوم ہوتا ہو جیسا اس دنیا کا سلسلہ متعارف جو ہم دیکھتے ہیں بہمکو طبیعی معلوم ہوتا ہے۔ لفظ طبیعی کے کوئی اور معنی پیدا کرنا سوائے متشابہ اور معین اور یکساں کے جس معنی سے کہ بیان ہمتعال ہوا ہے دشوار معلوم ہوتا ہے +

زندگی آئندہ کا قابل اعتبار ہونا جسپر بیان اصرار ہوا ہے گو اوس سے ہماری طبیعت متفحصہ کی کیسی ہی بدرجہ خفیف تشفی ہوتی ہو جمیع مقاصد دین کے واسطے مثل ثبوت قطعی کے کافی اور روانی ہے۔ اور فی الحقیقت زندگانی آئندہ کا ثبوت قطعی بھی دنیا کا ثبوت نہیں ہو سکتا ہے۔ کیونکہ ہمارا حال آئندہ میں زندہ رہنا طریقہ دہریہ سے ایسا منطبق ہے اور اوسکی بنا پر بیان ہو سکتا ہے جیسا ہمارا فی الحال زندہ ہونا پس حالت آئندہ کے نفی کی بنا اس طریقے پر کرنی عبث ہے۔ مگر چونکہ دین حالت آئندہ پر دلالت کرتا ہے پس کوئی ظن جو اوسکے برخلاف ہے اوسکو دین کے برخلاف سمجھنا چاہیئے۔ اور کل تقریر مسطورہ بالا اس قسم کے ظنون کو رفع کرتی ہے اور ایک اصل مسئلہ دین و ظنون غالب ثابت کرتی ہے جسپر گرایمان ہو تو دین کی کل شہادت اجمالی پر غور کرنے کی طرف طبیعت بسنجیدگی تمام آمادہ اور رجوع ہوگی +

باب دوم

حکومت آتی کے بیان میں جس کا عمل درآمد جزا و سزا کے ذریعہ سے ہوتا
ہو مخصوص اس حکومت کا بیان جو سزا کے ذریعہ سے عمل میں آتی ہو

حیات آئندہ کا ہونا ہمارے لئے جو ایک مسئلہ اہم سمجھا جاتا ہے اس کی وجہ یہ ہے
کہ ہم کو راحت و رنج کی قابلیت حاصل ہے اور اس پر غور کرنے کی اشد ضرورت اس قیاس کی
بننا پر لازم آتی ہے کہ آئندہ کی راحت و رنج ہمارے اعمال پر جو اس عالم میں ہوئے مضر
ہے۔ بالفرض اگر ایسا نہ بھی ہوتا تو بھی ایسے امر کا خیال جس پر ہمارے نفع یا ضرر کا موقوف
ہوتا اس قدر ممکن ہو گا ہے (خاص کر دوسروں کی وفات یا اپنی رحلت کی نزدیکی پر) لامحالہ
دل میں آتا۔ لیکن اگر یہ امر یقینی ہوتا کہ ہمارا آئندہ کا نفع و ضرر حال کے اطوار و کردار پر ہی
طرح موقوف نہیں ہے تو اباب فہم سوائے اسکے کہ حالت آئندہ کی نسبت ایسے موقعوں پر
گو نہ خیال کریں کچھ زیادہ توجہ نہ کرتے۔ مگر بخلاف اسکے اگر تشبیہ عالم سے یا کسی اور چیز
سے ایسا خیال کرنے کی کہ ہمارا نفع و ضرر اس پر موقوف ہے گنجائش ہو تو اس صورت
میں ہم کو لازم آتا ہے کہ کمال فکر اور تردد اس فائدے کے حاصل کرنے کے لئے
عمل میں لاویں اور ایسی رفتار اختیار کریں کہ ہم حیات آئندہ کے اس عذاب سے
بچیں اور اس راحت کو حاصل کریں جنکی نسبت ہمارا نہ صرف قیاس ہے کہ ہم ان کی
قابلیت رکھتے ہیں بلکہ دل میں یہ خطرہ گذرتا ہے کہ ایک سے بچنا اور دوسرے کا حاصل
کرنا ہمارے اختیار میں ہے۔ اگر حیات اور نفع و ضرر آئندہ کا کوئی اور ثبوت سوائے اس
ظنی ثبوت کے جو تقریر و قیاس سے حاصل ہے نہ ہوتا تو اس صورت میں بھی اس امر کی

۴
باب دوم
بحث
نفع

نسبت کہ آیا خطرہ آخر الذکر کی گنجائش ہے یا نہیں فکر لازم آتی ہے۔
 حالت موجودہ میں ہماری کل خوشیاں اور اکثر تکلیفیں ہمارے اختیار میں ہی
 گئی ہیں کیونکہ خوشی اور تکلیف ہمارے افعال کے نتیجے ہیں اور ہمارے خالق نے ان
 نتیجوں کی پیش بینی کی قابلیت ہم کو عطا فرمائی ہے۔ ہم تجربے سے معلوم کرتے ہیں کہ بغیر
 ہماری فکر اور احتیاط خاص کے وہ ہماری زیست تک کا حفظ نہیں کرتا ہے یعنی غذا کا
 مہیا اور استعمال کرنا جو اس نے ہماری زیست قائم رکھنے کے لئے مقرر کی ہے اور جس کے
 بغیر ہم ہرگز زندہ نہیں رہ سکتے ہر حال ضروری ہوتا ہے۔ اور عموماً دیکھنے میں آتا ہے کہ اشیا
 خارجیہ جو ہماری انواع خواہشوں کی مطلوب ہیں وے بغیر کسی خاص طرح کی کوشش
 کے نہ حاصل ہو سکتی ہیں اور نہ ہم ان سے حظ اٹھا سکتے ہیں لیکن اس خاص طرح کوشش
 کرنے سے ہم ان چیزوں کو جن سے ہمارا فائدہ طبعی ہے حاصل بھی کرتے ہیں اور
 ان سے حظ بھی اٹھا لیتے ہیں یا اس ذریعہ سے اور نہ قبضہ ہونا اور ان سے حظ اٹھانا
 خدا تعالیٰ کی طرف سے ہم کو عطا ہوتا ہے۔ اور میرے علم میں کوئی خوشی کسی قسم اور کسی درجہ
 کی نہیں ہے جس کا حاصل ہونا ہمارے عمل پر موقوف نہ ہو۔ عاقبت اندیشی اور ہوشیاری کے
 ذریعہ سے ہم اپنی زیست کے ایام میں سے بڑا زمانہ متوسط درجے کے چین اور آرام
 میں بسر کر سکتے ہیں یا برخلاف اسکے بھیا کی اور بے تاملی یا ہوائے نفسانہ کے غلبہ
 یا خود رانی کے باعث حتیٰ کہ بے پروائی سے بھی اپنے تئیں جس قدر چاہیں خوار کر سکتے ہیں
 اور بہتر سے آپ کو واقعی دیدہ و دانستہ از حد خوار کرتے ہیں یعنی وہ کام کرتے ہیں جس کا نتیجہ
 پہلے سے دے جانتے ہیں کہ یہ ہوگا۔ وے ان طریقوں کو اختیار کرتے ہیں جس کا نتیجہ ان
 کی حالت کے معائنہ اور اپنے تجربہ اور تعلیم سے دے جانتے ہیں کہ دولت اور مفلسی اور

بیماری اور جوان مرنا ہوگا۔ ہر ایک شخص کے دیکھنے میں آتا ہے کہ سلسلہ دنیا عموماً اسی طرح جاری ہے اگرچہ یہ امر مسلم ہے کہ ہم تجربے سے دریافت نہیں کر سکتے کہ ہماری کل تکلیفیں ہماری ہی نادانی کے نتیجے ہیں۔

اور یہ بات کہ خالق عالم اپنی مخلوقات کو بغیر لحاظ انکے اعمال کے ادراکات مخصوص بلا تفریق کیون عطا نہیں فرماتا اور بے وسیلے انکے اعمال کے انھیں مسرور و محظوظ کیون نہیں کرتا اور انھیں اپنے اوپر کسی طرح کی تکلیف عائد کرنے سے باز کیون نہیں کرتا امر دیگر ہے۔ شاید کہ حقیقت اشیا میں کچھ محالات امر مذکور کے منافی ہوں جن سے ہم ناواقف ہیں یا شاید نظر بحالت مجموعی ایسے طریقے سے یہ نسبت طریقہ موجودہ کے کم خوشی حاصل ہوتی یا شاید رحمت الہی جسکی نسبت ہم از بس آزادانہ تخیلات کیا کرتے ہیں محض و مجرد مسرت پیدا کرنے کی مقتضی نہ ہو بلکہ اس امر کی مقتضی ہو کہ نیک اور ایماندار اور صادق لوگوں کو مسرور کرے۔ شاید کہ اوس ذات کامل نامتناہی کو یہ خوش آتا ہو کہ اوسکی مخلوق اوس طینت کے موافق جو اوس نے انھیں عطا فرمائی ہے عمل کرے اور اون تعلقات کا جو انکے باہم تعلق کے ہیں لحاظ رکھے اور نیز اوس تعلق کا جو وے خود اوس سے رکھتے ہیں اور جو سب سے بزرگ تر بلکہ اونکے زمانہ حیات کے لئے لابد ہے۔ شاید اوس ذات کامل نامتناہی کو حاصل ذی اختیار کا تقویٰ اختیاری خوش آتا ہو نہ صرف نفس تقویٰ کے لحاظ سے بلکہ اس لئے بھی کہ اوس سے خلق اللہ کی راحت میں فی الحقیقت مدد پہنچتی ہے۔ یا حق تعالیٰ کے دنیا کے پیدا کرنے اور اس طرح حکومت کرنے کی علت غائی ہماری فہم کی رسائی سے باہر ہو۔ اور ممکن ہے کہ اوس میں کوئی بات ایسی ہو جسکا تصور کرنا ہمارے ارکان سے اوسی قدر باہر ہو جس قدر رنگوں کا تصور کرنا ایک نابینا شخص کے ارکان سے باہر ہے۔ غرض کہ جو کچھ ہو یہ بات تو تجربہ

عامہ سے یقیناً حاصل ہے کہ طریقہ نگار انتظام اتنی بہن آگاہ کرتا ہے یا کم و بیش قابلیت پیش بینی کی ہمو عطا کرتا ہے کہ ایسے اعمال کے نتیجے ایسی خوشیاں اور ایسے اعمال کے نتیجے ایسی تکلیفیں ہونگی اور ہمارے اعمال کے موافق وہ خوشیاں ہمو بخشا اور وہ تکلیفیں ہمو نازل کرتا ہے۔
اعترض لیکن کل امور مسطورہ بالا کو عام سلسلہ اسباب عالم سے منسوب کرنا چاہیئے۔ جواب بجا ہے اور میں بھی یہی کہتا ہوں کہ اونکو عام سلسلہ اسباب عالم سے منسوب کرنا چاہیئے یعنی نہ الفاظ اور معنی سلسلہ عالم سے بلکہ اوس سے جس نے اوسکو مقرر کیا اور اشیا کو اوسکے احاطے میں رکھا یا اوس سلسلہ فعل سے جسکو کیساں یاد دہائی ہونے کے باعث طبعی کشتہ ہیں اور جس سے ایک فاعل کارکن کا وجود لازم آتا ہے۔ جسوقت آدمیوں کو طبیعت عالم کے موجد کا اقرار مجبوراً کرنا پڑے یا اس بات کا کہ حق تعالیٰ اس دنیا کا حاکم طبعی ہے تو پھر اس امر کا انکار اسوجہ سے کہ اوسکا انتظام کیساں نہیں چاہیئے۔ اور اسوجہ سے کہ اوسکے افعال دائمی ہیں اوسکے فاعل ہونی کا انکار بجا ہے کیونکہ نتیجے اوسکے عمل کے دائمی ہیں گو اوسکا عمل دائمی ہو یا نہ حالانکہ کوئی دلیل نہیں ہے کہ وہ دائمی خیال کیا جاوے۔ الغرض ہر شخص جو کچھ کہہ کرتا ہے بالطبع اس دور اندیشی اور امید پر کرتا ہے کہ ضرر سے بچے یا فائدہ حاصل کرے اور اگر سلسلہ اسباب عالم حقیقی کا مقرر کیا ہوا ہے اور ہمارے علم اور تجربے کی طبعی قوتیں اوسکی عطا کی ہوئی ہیں تو نیک اور بد نتیجے جو ہمارے افعال سے نکلتے ہیں اوسی کے معین کئے ہوئے ہیں اور اوان نتیجوں کی پیش بینی ہمارے واسطے اوسکی طرف سے ایک آگاہی ہے کہ کس طرح ہمو عمل کرنا چاہیئے۔

سوال۔ پس کیا یہ سمجھنا چاہیئے کہ ہر خواہش نفسانی کے التذاذ کے

ساتھ جو حظ بالطبع لگا ہوا ہے اور کا منشا یہی ہے کہ وہ ہمو ہر موقع پر اس طرح کے
 اسٹنڈاڈ پر آمادہ کرے اور وہ حظ اس فعل کی جزا سمجھا جائے۔ جواب۔ ہرگز نہیں
 اور نہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ ہمو انگلیں دینے سے بالطبع یہ غرض ہے کہ ہر شے کو دیکھیں جو
 بصارت میں آسکتی ہے خواہ وہ اشیاء اونکے لئے ہلک ہوں یا کسی اور وجہ سے ہمو
 اون سے انگلیں پھیر لینا لازم آتا ہو۔ تاہم بلاشبہ انگلیں ہمیں دیکھنے کے لئے دی گئی ہیں
 اسی طرح پر کوئی شک نہیں کہ حظوظ اور تکالیف جو خواہشوں سے متعلق ہیں اور جن کی
 پیش رفتی ہمو حاصل ہے انسان کو عموماً خاص طرح کے فعل کی طرف رغبت دلانے کو
 دی گئی ہیں *

اس تقریر اجمال سے جو ہر ایک پر روشن ہے کہ حق تعالیٰ نے ہمو ظاہر کر دیا ہے
 کہ اس نے ایک طرح کے عمل کے نتیجے خوشی اور اطمینان اور دوسری طرح کے عمل یا بالکل
 عمل نہ کرنے کے نتیجے تکلیف اور بچینی مقرر کئے ہیں اور نیز اس بات سے کہ ہم دیکھتے ہیں کہ
 اسے نتیجے جنگی ہمو آگاہی دی گئی ہے برابر طور میں آتے ہیں ہم دریافت کر سکتے ہیں کہ ہم
 لفظ حکومت کے صحیح معنی کے اعتبار سے فی الحال اس کی حکومت کے حقیقت تحت
 ہیں یعنی باعتبار ایسے معنی کے کہ وہ ہمارے اعمال کی جزا اور سزا ہمو دیتا ہے۔ جبکہ طبیعت
 عالم کے موجود کا وجود تسلیم کر لیا گیا تو ہمارا اس طرح اور اس کے زیر حکومت ہونا اس قدر عقلاً
 نہیں جب قدر تجربے سے حاصل ہوتا ہے۔ ہم اس کے زیر حکومت ہونا باعتبار اسی معنی کے
 کہتے ہیں جیسے حکام مدنی کے زیر حکومت ہونا۔ کیونکہ افعال سے جنگی کرنے اور نہ کرنے
 کے ہم مختار ہیں بعض سے خوشی اور بعض سے تکلیف ملتی کرنا اور اس تعین کی پیشتر سے ہمو
 آگاہی دینی حکمرانی عبارت ہی سے ہے۔ خوشی یا تکلیف کا اس طرح ہمارے چال و چلن کے

پیدا ہونا خواہ وہ موجد عالم کے فعل کی وجہ سے ہو جو وہ ہماری نسبت ہر لمحہ جب ہم کو خوشی یا
 تکلیف ہوتی ہے عمل میں لاتا ہے یا اسوجہ سے ہو کہ اسنے اپنا منشا کائنات کی فطرت
 میں ڈال کے یوں اپنے کام کو ایک بار ہی انجام دیا ہو معاملہ زیر بحث میں خلل انداز نہیں
 ہوتا ہے۔ کیونکہ اگر ممکن ہو تا کہ حکام مدنی اپنے قوانین کے احکام کو بعد اجراء کے بلا کسی طرح کا
 دخل دیئے یعنی بغیر تحقیقات اور کارروائی ضابطہ کے تعمیل کر سکتے یعنی اگر یہ ممکن ہو تا کہ
 اونکے قانون کی تعمیل خود بخود ہو جاتی یا ہر مجرم اپنے تین بذات خود سزا دے لیتا تو اس صورت
 میں بھی ہم اونکے باعتبار اوسی معنی کے زیر حکومت ہوتے جیسا کہ اب ہیں مگر یہ حکومت عملی
 اور کامل تر ہوتی۔ اس بات پر کہ خفیت تکلیفیں خدا کی طرف سے سزائیں ہیں یقین ہے کہ
 بعض لوگ ہنسینگے لیکن اد کا یہ ہنسنا بجا ہے کیونکہ جمیع علل غائیہ کا انکار کئے بغیر اس
 بات کا جس سے بیان مجمل غرض ہے جواب شافی دینا یا اس سے گریز کرنا غیر ممکن ہے
 کیونکہ در صورت تسلیم کرنے علل غائیہ کے حفظ اور تکالیف مذکورہ کا بھی تسلیم کرنا بطور ادنیٰ
 مثالوں کے لازم آدینگا۔ اور اگر یہ امر مسلم ہے اور حق تعالیٰ نے علانیہ اس غرض سے کہ ہم کو کسی
 خاص طرح کے فعل کی طرف رغبت دلاوے بعض افعال سے خوشی اور بعض سے تکلیف
 ملحق کی ہے تو اس صورت میں وہ نہ صرف خوشی اور تکلیف بلکہ افعال کی جزا اور سزا بھی دیتا
 ہے مثلاً اگر وہ تکلیف جو ہم ایسے فعل کے کرنے سے اٹھاتے ہیں جس سے ہمارے جسموں کا
 ضرر ہو جیسے آتش کی زیادہ تر نزدیک یا اپنے تین زخمی کرنا طبیعت عالم کے موجد نے اس لئے
 مقرر کی ہو کہ ہم اون افعال سے جسے ہماری ہلاکت متصور ہے باز رہیں تو یہ مثال موجد عالم
 کے ہمارے افعال کی سزا دینے کی اور ہمارے اس کے زیر حکومت ہونے کی اوسی قدر قوی
 ہے کہ گویا آسمان سے یا آواز بلند ہم سے کہہ دیا گیا ہو کہ اگر ہم ایسے افعال کرینگے تو وہ ہم پر

ایسی تکلیف نازل کرے گا (اور اوس تکلیف کو نازل بھی کرتا ہو) خواہ وہ تکلیف خفیف ہو یا شدید *
 پس واضح ہے کہ قبل اسکے کہ موجد عالم کی نیکی کا رسی و صداقت و عدالت و
 مثل آن دیگر صفات پر محاذ کیا جاوے صحیح خیال جو ہمارے دل میں اوسکی نسبت پیدا ہوتا
 ہے یہ ہے کہ وہ ایک مالک اور حاکم ہے۔ اور نفس الامین اپنی حالت جو ہم تجربے سے
 معلوم کرتے ہیں یہ ہے کہ وہ اس عالم میں ہمارے اعمال کی جزا و سزا دینے کے وسیلے
 سے ہم پر واقعی سلطنت و حکومت کرتا ہے۔ الفاظ جزا و سزا کے ٹھیک ٹھیک بلکہ وہی معنی
 یہاں پر لینا چاہیے جو معنی اوس جزا و سزا کے لئے جاتے ہیں جو خادم اور رعایا اور بچے
 اپنے حاکمون اور سرپرستوں کے ہاتھوں پاتے ہیں *

اس طرح سراسر تشبیہات عالم اور کل سلسلہ موجودہ سے صاف صاف ظاہر ہوتا
 ہے کہ دین کی اس تعلیم اجمالی میں کہ حق تعالیٰ انسان کو حالت آئندہ میں اونکے اعمال کی
 جزا و سزا دینا کوئی امر ایسا نہیں ہے کہ اختیار کرنے کے لائق نہ ہو یعنی کوئی بے اعتباری
 نفس جزا و سزا کے خیال سے پیدا نہیں ہوتی ہے۔ کیونکہ کل سلسلہ اسباب عالم خدا تعالیٰ
 کے فی الحال ہمارے اوپر ایسی حکومت کرنے کی ایک نظیر ہے جو جزا و سزا پر دلالت کرتی ہے
 لیکن چونکہ لوگ خدا کی طرف سے سزا عائد ہونے پر خاصا اعتراض کرتے
 ہیں اور اوسکے تسلیم کرنے میں از بس تا مل کرتے ہیں اس لئے بعض کیفیات سزاؤں کی
 جو اس عالم کے سلسلہ بطبعی میں دیکھنے میں آتی ہیں اور جو عالم آئندہ کی حالت سزا سے
 جسکی دین ہما کو یقین کرتا ہے مشابہ ہیں بیان کرنا مناسب معلوم ہوتا ہے اور یہ مشابہت
 اوس درجے کی ہے کہ جیسا اون کیفیات سے سزا کے آئندہ کا اعتبار زیادہ تر ہوتا ہے
 ویسا ہی وہ غور کرنیوالوں کے دلوں پر اوسکی نسبت لامحالہ فکر منجیدہ پیدا کرتی ہیں *

ابھی بیان ہو چکا ہے کہ خاص تکلیفیں ناعاقبت اندیشی اور خود رائی کے افعال خاص سے بطبع عائد ہوتی ہیں اور نیز اون افعال سے جو عموماً اور صریحاً قبیح سمجھے جاتے ہیں اور یہ نتیجے جبکہ ہموانگی پیش بینی حاصل ہے تو درحقیقت سزائیں طبعیہ ہیں جو ایسے افعال سے ملتی ہیں کیونکہ بیشتر جس بات پر بیان اصرار کیا جاتا ہے یہ نہیں ہے کہ ہم اس دنیا کو تکلیفوں سے معمور دیکھتے ہیں بلکہ یہ ہے کہ اکثر تکلیفیں لوگ اپنے اوپر خود اپنے اطوار و کردار سے عائد کرتے ہیں جو قبل از وقوع دریافت ہو سکتی تھیں اور اون سے بچنا بھی ممکن تھا۔ ان طبعی سزائوں کی کیفیات جو خاصہ غور طلب ہیں سو اس قبیل سے ہیں کہ اکثر اوقات وہ ایسے افعال کی وجہ سے پیدا یا عائد ہوتی ہیں جن سے حال کے بہت سے فائدے حاصل ہوتے ہیں اور جنکے ساتھ بہت کچھ حفاظت لگا ہوا ہے مثلاً بیماری اور عمر طبعی سے پہلے مرجانا بے اعتدالی کے نتیجے ہیں اگرچہ غایت درجہ کی ستر و نشاط اور سکے ہر کام ہیں۔ اور یہ سزائیں اون فائدوں اور مسرتوں کی نسبت جو اون افعال سے حاصل ہوئے جنکی وہ سزائیں ہیں اکثر اوقات بہت زیادہ ہوتی ہیں اور اگرچہ ہم ایسے نظام عالم کا خیال کر سکتے ہیں جس میں طبعی سزائیں جو فی الواقع عائد ہونگی فعل کے سرزد ہونے ہی فی الفور یا بہت جلد عائد ہوں لیکن برخلاف اسکے ہم اس عالم میں دیکھتے ہیں کہ ان سزائوں میں اکثر اوقات بہت توقف ہوتا ہے کبھی اس قدر کہ وہ افعال جو انکے باعث ہوئے فراموش ہو جاتے ہیں پس عالم کا نظام ایسا ہے کہ سزا کے توقف سے انجام کار سزا نہ ہونے کا کسی قسم یا درجے کا گمان ہو نہیں سکتا۔ اور بعد ازیں توقف کے طبعی سزائیں یا تکلیفیں اکثر اوقات نہ بتدریج بلکہ دفعۃً و یکبارگی شدت سے عائد ہوتی ہیں اگر سب نہیں تکلیف خاص تو بہر حال اکثر عائد ہوتی ہے اور جیسا کہ ایسی

تکلیف بعید کا خاص افعال سے عائد ہونا لوگوں کو کبھی یقیناً دریافت نہیں ہوتا ویسا ہی شاید
 ارتکاب کے وقت اونکو اوسکے عائد ہونے کا صاف صاف خیال بہت کم ہوتا ہے اور بار بار
 صرف یہ صورت ہوتی ہے کہ اونکو پیشتر اس بات کا تو اعتبار ہوتا ہے یا ہو سکتا ہے کہ بے اعتدالی
 سے مثلاً امراض پیدا ہونگے یا جرائم کی جو تمدن کے خلاف ہوں سنز ملیگی تاہم اونکو اپنے
 بچ جانیکا درحقیقت ظن غالب اکثر رہتا ہے۔ مگر باوجود اسکے سلسلہ معینہ میں فرق نہیں
 ہوتا اور بہت سی صورتوں میں جنکا ذکر ہوا تکلیف وقت مقرر پر بطریق ناگزیر عائد ہوتی ہے۔
 معذرا اگرچہ نادانی اور ناواقفیت اندیشی کی نسبت شباب کا عذر کر سکتے ہیں کہ یہ ایام بالطبع
 بے فکری کے ہوتے ہیں جنہیں سرکشی اور اوباشی کے نتیجے صاف صاف دکھائی نہیں دیتے
 تاہم یہ بات اول نتیجوں کے عائد ہونے کی مانع نہیں ہوتی بلکہ اون سے عمر بھر رنج سخت
 عائد ہوتا ہے۔ زمانہ شباب کی پڑی ہوئی عادتیں بھی اکثر تباہی گلی کا باعث ہوتی ہیں اور
 آدمیوں کی کامیابی اس دنیا میں نہ صرف وہ جسکو دنیا کے لوگ کامیابی کہتے ہیں بلکہ اونکا
 فی الواقع دکھی یا دکھی ہونا بدرجہ غامت اور مختلف طرح سے اوس طریقے پر موقوف ہوتا ہے
 جس میں وہ اپنی اوائل عمر بسر کرتے ہیں۔ مگر ان نتیجوں پر دے اکثر اوقات غور نہیں کرتے
 اور شاید قبل از وقوع جیسا کہ چاہیے یقین ہی نہیں کرتے ہیں۔ اس بات کا بھی ذکر کرنا چاہیے
 کہ بیشمار حالتوں میں سلسلہ طبیعی کے موافق اوقات معینہ پر بہکوا اپنے لئے فائدے حاصل
 کرنے کے موقع ملتے ہیں اور یہ فائدے جب ہم چاہیں تب حاصل نہیں ہو سکتے اور
 وے موقعے ہاتھ سے گئے بعد پھر دستیاب ہو سکتے ہیں۔ عام سلسلہ اسباب عالم
 امر مذکور کی فی الحقیقت ایک نظیر ہے۔ اگر ایام شباب میں آدمی ناسرشت پذیر اور خود را
 ہوں تو آئندہ عمر میں بسبب نہولنے اول لیاقتوں کے جتنکے حاصل کرنے میں اونھوں نے

عین حاصل کرنے کے وقت غفلت کی خواہ مخواہ تکلیف اٹھاتے ہیں۔ کاشتکار اگر
تخم ریزی کے وقت نہ بوئے تو کل سال اوسکا یرباد جاتا ہے اسی طرح اگر چاندانی
اور بے اعتدالی کے مرکب ہونے کے بعد بھی کسی خاص حد تک آدمیوں کو مثلاً اس
بات کا اختیار حاصل ہوتا ہے کہ اپنے معاملات کو کسی قدر سنبھالیں اور اپنی صحت جمانی
اور وضع کی اصلاح کریں تاہم اکثر حالتوں میں صلاح حقیقی بعد گزرنے اوس حد کے خواری
اور مفلسی اور بیماری اور بدنامی کو چوندانی اور بے اعتدالی سے بالطبع ملتی ہیں روک
نہیں سکتی۔ تا عاقبت اندیشی اور بد چلنی کی ایک حد ہے جبکہ اوس سے تجاوز ہو گیا
تو پھر اس عالم کے قاعدہ طبیعی کے موافق توبہ کو جگہ نہیں رہتی اس بات پر بھی خوب
غور کرنا چاہیئے کہ تغافل اور عدم توجہی اور جو کچھ ہم کو کرنا چاہیئے اوسکو پیش نظر نہ کرنے
کے نتیجے اکثر اوقات ایسے ہولناک ہوتے ہیں جیسے کسی صریح بد چلنی کے جو قوت
شہوانیہ کے غلبہ سے وقوع میں آئی ہو۔ الغرض جیسی کہ حکومت طبیعیہ ہے ویسی ہی
اوسکی سزائیں بھی طبیعی ہیں اور بعض ان میں سے سزائے موت ہیں جیسے عیاشی کا
نتیجہ اکثر اوقات موت ہوتی ہے۔ پس بہت سی طبیعی سزائیں اوسکے واسطے جو
اونکو اپنے اوپر عائد کرتا ہے اگر اون پر صرف باعتبار اوسکی دنیوی حیثیت کے لحاظ
کیا جاوے تو انتہا درجے کی سزائیں ہیں اور تعین طبیعی کے موافق عائد ہوتی ہیں تاکہ
مجرم کو دفع کریں کہ اوس سے زیادہ ضرر نہ پہنچے یا اس لئے کہ پس ماندوں کو عبرت
اگرچہ اس عبرت پر اکثر کم التفات کیا جاتا ہے۔

یہ باتیں ایسی نہیں ہیں جنکو ہم اتفاقیہ کہتے ہیں یا ایسی جنکا ظہور صرف
کبھی کبھی ہوتا ہو بلکہ باتیں تو روزمرہ کے تجربے کی ہیں۔ وہ ایسے قواعد ہیں جن پر

قریب قریب عام کا اطلاق ہو سکتا ہے برآمد ہوتی ہیں جنکے وسیلے سے حق تعالیٰ
 اپنی قدرت کے سلسلہ طبعی کے مطابق اس دنیا پر حکومت کرتا ہے اور یہ باتیں
 شریروں کی سزائے آئندہ سے (جیسا دین تعلیم کرتا ہے) ایسی مشابہ اور ہم رنگ ہیں
 کہ دونوں کا اون ہی الفاظ میں اور ایک ہی طرز پر بیان کیا جاتا ہے محل نہیں معلوم
 ہوتا ہے مثلاً امثال کی کتاب میں دانش کا اس طرح بیان آیا ہے کہ وہ مقامات
 ہجوم عام میں جا کر اپنے تئیں انسان کی زندگانی کا ہادی معین قرار دیتی ہے اور وہ
 اوسکو قبول نہیں کرتے اور اون سے جو اوس راہ سے گذرتے ہیں خطاب کر کے
 یوں فرماتی ہے کہ اے سادہ لوح تم کب تک نادانی کو عزیز رکھو گے اور استہزا کرنا
 استہزا پر مائل رہینگے اور جاہل علم سے کینہ رکھیں گے۔ تم میری تنبیہ پر متوجہ ہو کر
 میں اپنی روح تم پر جاری کرونگی اور اپنا کلام تمکو سمجھاؤنگی لیکن جب کسی نے التفات
 نہ کیا تو یوں کہتی ہے ازیسکہ میں نے بلایا اور تم نے نہ مانا میں نے اپنا ہاتھ پھیلا یا
 اور کوئی متوجہ نہوا۔ بلکہ تم نے میری نصیحتوں کو ناچیز جانا اور میری سرزنش کی قدر نہ کی
 میں بھی تمھاری پریشانی پر ہنسوں گی اور جب تم پر دہشت غالب ہوگی تو میں ٹھٹھے
 ماروں گی۔ جسوقت تمھاری دہشت خرابی کی مانند تمہارے آویگی اور تمھاری آفت گردباد کی
 طرح تم تک پہونچے گی اور جسوقت مصیبت اور جانکنی تم پر پڑے گی تب دے مجھے پکارینگے
 پر میں جواب ندوں گی دے سویرے مجھے ڈھونڈھینگے پر مجھے پناہ دینگے ظاہر ہے
 کہ عبارت مسطورہ کا طرز شاعرانہ ہے اور بعض مقام اوسکے ازبس مجازی ہیں تاہم
 اوسکے معنی عیان ہیں اور اصل مقصد ذیل کی عبارت سے صاف ہویدا ہے۔ کیونکہ
 اوتھوں نے دانش سے کینہ رکھا اور خداوند کے خوف کو اختیار نہ کیا سو دے

۲
 پہونچتے
 دائرہ کے
 امثال کا
 پہلا باب

اپنے اعمال کے پھل کھاوینگے اور اپنی ہی مصلحتوں سے سیر ہوینگے کیونکہ
سادہ لوحوں کا اطمینان اونکے قتل کا باعث ہوگا اور احمقوں کی کامیابی اور بھین
ہلاک کرے گی۔ کل عبارت مسطورہ بالانتاج افعال انسانی کے جیسا کہ وہ اس
عالم میں ہمارے تجربہ میں آتے ہیں اور نیز دین کی اوس تعلیم کے کہ الم آئندہ میں
کس امر کا متوقع ہونا چاہیے ایسی مناسب حال ہے کہ محل تامل ہے کہ دونوں میں
سے اس مقام پر خاص غرض کس سے ہے۔

فی الواقع جبکہ ایسی حالت آئندہ کے ثبوت تحقیق پر جمین جزا و سزا ہوگی نظر
کیجاتی ہے تو میری دانشت میں کسی اور بات سے سزا کا اندیشہ اس قدر صاف جہاں
دل میں نہیں آتا اور اس کا تصور ذہن نشین نہیں ہوتا جیسا کہ اس بات پر غور کرنے سے
ہوتا ہے کہ بعد التفات نہونے چند در چند مانعت و فصلح و تنبیہات پر جو بدی اور نادانی
اور بے اعتدالی کی راہ میں آدمیوں کو پیش آتی ہیں ایسی تنبیہات جو خود اونکے تقاضا
طبیعت سے پیدا ہوتی ہیں اور جو غیروں کا حال دیکھنے سے اور خفیف تکلیفوں
سے جو آدمی اپنے اوپر عائد کرتے ہیں اور دانشمندوں اور صاحبوں کی تعلیم سے
ظہور میں آتی ہیں۔ اور بعد ان تنبیہات کی عرصے تک تحقیر اور تضحیک کئے جانے
کے۔ اور نادانی کے خاص بُرے دنیوی نتیجوں کے عرصہ بعید تک ملتوی رہنے
کے آخر کار روسے مثل ایک لشکر مسلح کے بغلیہ تمام عائد ہوتے ہیں ایسی حالت
میں توبہ کام نہیں آتی بلکہ اونکی تکلیف کو اور بھی زیادہ کرتی ہے کیونکہ اب حال
لا علاج ہو گیا اور مفلسی اور بیماری اور تاشف اور جان کنی اور ذلت اور موت جو
اور بھین کے اعمال کے نتیجے ہیں اونپر مستولی ہوتے ہیں اور پھر کوئی صورت

علاج یا جانبری کی نہیں رہتی۔ بیان مسطورہ بالا عالم کے نظام عام کا حال واقعی ہے
 ہماری غرض یہ ہرگز نہیں ہے کہ سلسلہ اسباب عالم کے مطابق
 جس قدر کہ وہ فی الحال دیکھنے میں آتا ہے آدمیوں کو اونکی بدکرداری کے اندازہ کے
 موافق ہمیشہ سزا ملتی ہے بلکہ یہ کہ بہت سی مثالیں بدکرداری کی ہیں جنکی مختلف
 طریقوں سے جیسا ذکر ہوا دیکھائی ہے۔ اور یہ مثالیں ازلیں مہیب ہیں اور قواعد
 عالم کا اقتضا دریافت کرنے کے لئے کافی ہیں اور اگر اونچے بخوبی غور کیا جاوے تو
 جمیع اعتراضات کے رد کے واسطے جو ایسی حالت آئندہ کے قابل اعتبار ہوئے
 کی نسبت جس میں سزا ہوگی پیش کئے جاتے ہیں کافی اور وافی ہیں خواہ وہ
 اعتراضات اس خیال سے پیدا ہوں کہ ہماری ضعیف البنیانی اور اسباب تحریریں
 جو گرد و پیش ہیں انسان کے شر کی معصیت کو قریب قریب کا عدم کرتے ہیں اور
 خواہ وہ اعتراض کسی اوقیل یعنی مسئلہ جبر سے پیدا ہوں یا اس خیال سے کہ
 ایک ذات نامتناہی کی مرضی کا مخالف ممکن نہیں دیا اس سے کہ وہ ناراضی اور
 خشمناکی سے ضرور مترا و متزا ہوگا +

اگرچہ اس قسم کی باتوں پر جنکا بیان ہوا فکر کرنے سے سنجیدہ آدمیوں پر
 جو بیشتر جوش و خروش سے خالی اور نہایت مستقل مزاج ہیں خوف طاری ہوتا ہے
 تاہم جو کچھ کیفیت نفس الامر میں ہے اوسکا بیان کرنا اور اوسپر غور کرنا مناسب معلوم
 ہوتا ہے۔ فی زمانہ اس امر کی نسبت کہ حالت آئندہ میں حکومت الہیہ کے تحت
 کیا ہوگا ایسی بیباکی مرقع ہے کہ کسی اور تقدیر پر سوائے اسکے کہ طریقہ دہریہ
 قطعاً ثابت ہو گیا ہو اور اس کے عموماً سب قائل ہو گئے ہوں ہرگز سچا سمجھی نہیں جاسکتی

اس لئے آدمیوں کو جتنا اور اگر ممکن ہو یہ امر اوتنے دلنشین کرنا ضروری معلوم ہوتا ہے کہ شک کرنیوالوں کے اصول کی بنا پر بھی ایسی بیباکی کے لئے کوئی وجہ موجب ہرگز پائی نہیں جاتی۔ کیونکہ کسی شخص کی نسبت وقت تولد کے اس مینا میں کیا یہ نہیں کہا جاسکتا کہ شاید او کی رفتار ایسی ہو کہ اوس سے دنیا کو کسی طرح کا فائدہ نہ پہونچے سوائے اسکے کہ اور لوگ شر اور نادانی کے ہولناک نتیجے دیکھ کر عبرت پکڑیں یا یہ کہ وہ اپنے اوپر کمال ہجرتی کی سزا موت عائد کرے (اور یہ تو جو شخص چاہے کر سکتا ہے) یا کسی اور طریقہ بے اعتدالی سے اپنی عمر کوتاہ کرے یا اپنے اوپر روسیاهی اور امراض جو موت سے بدتر ہیں عائد کرے۔ پس باعتبار اس دنیا کے بھی اور کاسپید انونا اوسکے لئے بہتر ہوتا۔ اور کیا کوئی دلی ہی ادنی دلیل ہے جسکی بنا پر لوگ اپنے تئیں محفوظ سمجھیں اور باتیں بناوین کہ گویا او کو ثبوت یقینی حاصل ہوا کہ وہ کیسی ہی مطلق العنانی کیون نہ اختیار کریں آئندہ کے اعلیٰ فائدہ اور ضرر کے بارہ میں کوئی ایسی صورت جسکا ابھی ذکر ہوا پیش آ نہیں سکتی ہے حالانکہ دونوں عالم ایک ہی پروردگار کے زیر حکومت ہیں۔

باب سوم حق تعالیٰ کی حکومت متمیزہ کے بنیہن

جیسا دنیا کے نظام میں ارادت اور علل غائیہ کے گونا گون آثار سے ثابت ہے کہ وہ ایک ذات مدبر کی صنعت ہے یہی طرح راحت اور رنج کے خاص علل غائیہ سے جو اس کی مخلوقات میں منقسم ہیں ثابت ہے کہ وہ اس کے زیر حکومت ہیں اور اس طرح کی حکومت کو ایسی مخلوقات پر جو جو اس اور عقل سے مزین ہوں اس کی حکومت طبعیہ کہہ سکتے ہیں مگر اس سے کچھ زیادہ بات نکلتی ہے جس پر حق تعالیٰ کی حکومت طبعیہ کا جو اس دنیا پر ہے ذکر کرتے وقت عموماً کم لحاظ کیا جاتا ہے۔ اس سے اسی قسم کی حکومت نکلتی ہے جیسی آقا اپنے خادموں اور مدنی حاکم اپنی رعایا کی نسبت عمل میں لاتے ہیں چنانچہ علل غائیہ کی ان مثالوں سے دنیا کے ایک حاکم مدبر کا وجود باعتبار اوس معنی کے کہ بھی ذکر ہوا اور پیشتر صاف صاف بیان ہو چکا ہے ایسا واقعی ثابت ہوتا ہے جیسا علل غائیہ کی اور مثالوں سے ایک صانع مدبر کا ہونا ثابت ہوتا ہے +

مگر محض اتنی ہی بات سے بادی النظر میں یہ امر با تحقیق طے نہیں ہوتا کہ طبیعت عالم کے موجد کا خاصہ یہ ہے کہ وہ اس حاکمانہ تعلق کو نیکی اور بدی کا لحاظ کر کے برتا ہے۔ اور نہ اس کی حکومت کا متمیز ہونا قرار پاتا اور نہ یہ ثابت ہوتا ہے کہ وہ اس دنیا کا دائرہ نیکی کا ہے۔ حکومت متمیزہ کا مدار آدمیوں کو ان کے افعال کی صرف جزا اور سزا دینے پر نہیں ہے یہ تو ایک ظالم شخص بھی کر سکتا ہے۔ بلکہ اس بات پر ہے کہ راستباز کو جزا اور شریر کو سزا دے اور آدمیوں سے باعتبار ان کے افعال کی نیکی اور بدی کے سلوک

۲
ہوئی
حکومت غائیہ
شرکائے دنیا
۲
حق تعالیٰ

کیا جائے۔ اور کمال حکومت میٹزہ کا جمیع مخلوقات ذی عقل کے ساتھ بقدر اونکی ذاتی لیاقت یا علم لیاقت کے بطورین مذکور پیش آئے پر موقوف ہے۔

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ بعض لوگ خیال کرتے ہیں کہ طبیعت عالم کے موجد کا خاصہ محض رحمت اور بس صیفت مبداء فعل ہونیکے اعتبار سے اور اس اعتبار سے کہ وہ اپنی وسعت میں بید ہے تقضی اس امر کی ہے کہ بغیر لحاظ آدمیوں کے چال و چلن کے زیادہ سے زیادہ جہان تک ممکن ہو خوشی پیدا کرے اور اگر چال و چلن پر لحاظ بھی ہو تو صرف خوشی کے زیادہ کرنے کی نظر سے ہو۔ اور اگر فرض کیا جائے کہ حق تعالیٰ کا خاصہ محض رحمت ہی رحمت ہے تو اسکی صداقت اور عدالت محض رحمت دانشمندانہ بین اور بس بغیر ثبوت ایسا دعویٰ کرنا درحقیقت بیجا ہے کیونکہ ایسے مقدمے میں ہکویا احتیاط و ادب گفتگو کرنی لازم ہے اور اس مقام پر اس بات کی تحقیق نہیں کی جاتی ہے کہ آیا امر مذکور ثابت ہو سکتا ہے یا نہیں بلکہ اس بات کی کہ اس دنیا کے نظام اور اہتمام میں ہستی کی حکومت کا طریقہ جو ایک حاکم نیکو کار کے وجود پر دلالت کرتا ہو صاف صاف مد نظر رکھا گیا ہے یا نہیں ممکن ہے کہ خلق اللہ میں ایسے مخلوق ہوں جن پر طبیعت عالم کا موجد اپنی جمیع صفات میں سے اس عزیز ترین صفت یعنی محض رحمت غیر متناہیہ کے پیرایے میں اپنے تئیں ظاہر کرتا ہو۔ یہ صفت از بس ہر دل عزیز ہے بشرطیکہ انصاف کے منافی نہ ہو اور امید ہے کہ نہ ہو۔ لیکن ہم پر حاکم نیکو کار کے پیرایے میں اپنے تئیں ظاہر کرتا ہے اور ممکن ہے کہ باوجود حاکم نیکو کار ہونے کے اور کا محض مطلق رحیم ہونا باعتبار اس معنی کے کہ ابھی بیان ہوا بعید نہ ہو۔ مگر وہ خادموں پر واقعی ایک حاکم ہے کیونکہ اسنے اس امر کا ثبوت دنیا کے نظام و اہتمام میں دیا ہے یا بن نظر کہ وہ ہمارے افعال کی ہکویا جزا و سزا دیتا ہے۔ اور ممکن ہے کہ علو

اوس ثبوت کے جو اوسکی حکومت کا حاصل ہے اور علاوہ نور باطن کی ہدایتوں بالطبع کے اوسنے اس دنیا کے نظام و اہتمام میں صاف صاف خبر اس امر کی دی ہو کہ اوسکی حکومت راستی مبنی خیر و شر کی تمیز پر مبنی ہے۔ اور یہ بات ایسے شخصوں پر روشن ہوگی جو اوسکی صلیت کو واجب الفکر سمجھتے ہیں نہ ہر خاقل پر جو سرسری طور سے اس مطلب پر نظر کرتا ہے +

لہذا اس بات پر خاص طور پر غور کرنا چاہیے کہ یہ امر تسلیم ہے کہ حکومت الہیہ جسکے تحت ہونے کا تجربہ ہر حکومت موجودہ میں حاصل ہو اگر لوہ پوچھیں اسی عالم کے لحاظ سے نظر کیا جائے تو ہر کامل حکومت متمیز نہیں ہے۔ تاہم یہ بات اس امر کی مانع نہیں ہوتی کہ اوس میں کسی قدر کم یا زیادہ خیر و شر کا امتیاز واقعی پایا جاتا ہو۔ حکومت متمیزہ کا کسی قدر جاری ہونا تو صاف صاف ظاہر ہے۔ اور یہ بات اوسکے کامل ہو جانے یا اوس درجہ کمال کو جسکی تعلیم دین کرتا ہے پوچھنے کا خیال پیدا کرنے کے واسطے کافی ہے۔ مگر یہ بات ظاہر نہیں ہو سکتی جب تک کہ انتظام الہی کا زیادہ تر حال نسبت اوسکے کہ زندگی موجودہ میں ظاہر ہو سکتا ہے عیان نہ ہو جاوے۔ اور اس باب میں اس امر کی تفتیش منظور ہے کہ یہ صورت کتنا ہے یعنی علاوہ خیر و شر میں تمیز کرنے والی طبیعت کے جو حق تعالیٰ نے ہر کو عطا فرمائی ہے اور علاوہ اوس خیال طبیعی کے جو ہم خدا تعالیٰ کے اون مخلوقات پر جنکو اوس نے یہ طبیعت عطا کی ہے حاکم نیکو کار ہونیکار کہتے ہیں اس دنیا میں باوجود اوسکی اتیری اور بدظمی کے حکومت متمیزہ کے اصول اور آثار ابتدائی کس قدر پائے جاتے ہیں +

اس مقام پر اوس بات کا جسپر اکثر اوقات بہت زور دیا گیا ہے ذکر کیا جاسکتا ہے کہ حالت موجودہ میں بیشتر تردد کم اور اطمینان زیادہ ہونا یہ نسبت بدی کے نیک میں زندگی بسر کرنے کے نتائج طبیعی ہیں۔ اور یہ امر طبیعت عالم میں ایک حکومت متمیزہ کے

ہونے کی نظیر قرار دیا گیا ہے ایسی نظیر جو تجربے اور حال کے امور واقعہ سے مستنبط
 ہوتی ہے۔ مگر اس امر کا اقرار لازم ہے کہ خطوط اور تکالیف کا آپس میں یا ایک دوسرے
 کے مقابل جانچنا اور تولنا ایسا کہ بصحت اندازہ ہو سکے کہ نیکی کی مدین کس قدر فاضل
 برآمد ہوا اور دشوار ہے۔ اور دنیا کی سببے حد ابتری میں غیر ممکن نہیں کہ بعض اوقات نیک
 لوگ خوشی سے محروم رہ جاتے ہوں یہ بات اوکی نسبت بھی راست آتی ہے جسکی
 زندگانی کا طریقہ ایام جوانی سے بے عیب رہا ہو اور زیادہ تر اوکی نسبت جنھوں نے
 عرصے تک بدی کی راہ میں قدم مارا اور بعد ازاں اصلاح پذیر ہوئے۔ حالت آخر الذکر
 کی ایک نظیر فرض کیجئے۔ ایک شخص ہے کہ اوکی نفسانی خواہشیں غلبے پر ہیں اور عادات
 نفس پروری کے باعث انقیاد نفس کی قوت بطبعیہ ضعیف ہو گئی ہے اور اوکی ذیل
 خواہشیں مثل کرگسوں کے اپنی لذات معمولی چاہتی ہیں۔ کون کہہ سکتا ہے کہ کس قدر
 زمانے کے بعد ایک ایسے شخص کو نیکی کے معقول اور عمدہ نتیجوں سے زیادہ تر اطمینان
 حاصل ہونے لگیگا بہ نسبت اس تکلیف اور نفس کشی کے جو نیکی کی قیود کے باعث
 اسے برداشت کرنی پڑیگی۔ تجربے سے یہ بھی ظاہر ہے کہ انسان اس قدر بے شرم
 اور بیچیا ہو جاسکتے ہیں کہ اپنے تئیں مطلق العنان بیان کرتے ہیں اور شرارت ظاہر کا
 اقرار کر کے اوکی بدنامی پر فخر نہیں ہوتے ہیں۔ مگر چونکہ صلاحیت اختیار کرنے پر
 آدمی کے اعمال کا غالباً زیادہ ذکر کیا جائیگا اور طعنے زنی بھی اکثر ہوگی پس نیکی اور کرد
 کے خیال پھر پیدا ہو جائے پراون افعال کی تنگ سے زیادہ تکلیف پہنچے گی۔
 اس قسم کی تکالیف کو اگلی بدیوں کے حساب میں شمار کرنا چاہیے تاہم یہ کہا جائیگا
 کہ یہ کسی قدر صلاحیت اختیار کرنے کے نتیجوں سے ہے۔ بہر حال مجاہدہ ہرگز شک

نہیں کہ اس دنیا میں حیثیت مجموعی کی نظر سے نیکو کار بہ نسبت بدکاروں کے زیادہ
 خوش حال پائے جائینگے۔ لیکن اگر شک بھی ہو تو بھی طبیعت عالم میں ایسے نظام کی
 ابتدا جو راستی پر مبنی ہے لاکلام پائی جاتی ہے بشرطیکہ ہم بغور اسکی تلاش کریں۔ اور
 اگر حق تعالیٰ کا صحیح معنی کے اعتبار سے ہمارا حاکم ہونا ظاہر نہوتا تو اسکی حکومت
 ممتازہ کی نسبت جو دنیا پر ہے ہمارا خیال چاہے جو کچھ ہو تاگو جبکہ تجربے سے یقیناً ثابت
 ہے کہ وہ اپنے تئیں ہمارے اوپر باعتبار اوس معنی کے کہ بیان ہوا ایک حاکم کی حیثیت
 میں واقعی ظاہر کرتا ہے تو یہ امر ضرور غور طلب ہے کہ آیا کوئی وجہ نہیں ہے جس سے
 وہ ایسا حاکم تصور کیا جائے جو راستکار ہو اور اعمال کی نیکی اور بدی پر لحاظ کرتا ہو چنانکہ
 یہ امر واقعی معلوم ہوتا ہے کہ حق تعالیٰ قسمت کے بعض قواعد معینہ کے موافق انسان پر
 جزا اور سزا کے طریقے سے حکومت کرتا ہے اور چونکہ آدمیوں کو موافق اس قاعدے
 کے نگھی یا دکھی کرنا بہ نسبت کسی اور قاعدے کے ہمارے خیالات طبیعیہ اور تجربیہ
 کے زیادہ تر مطابق ہے اور چونکہ کسی دوسرے قاعدے کے موافق جزا و سزا
 دیئے جانے کی وجوہات کا سمجھنا ایسی طبیعتوں کو جیسی خالق نے ہماری بنائی ہیں
 زیادہ تر دشوار ہوگا لہذا یہ سوال ضرور کرنے کے لائق ہے کہ بموجب اس خاص قاعدے
 کے یعنی باعتبار اعمال کی نیکی یا بدی یا اونکے معقول یا غیر معقول ہونے کے حق تعالیٰ
 کے انجام کار جزا و سزا دینے کا کون ظن مانع ہوتا ہے۔ پس دین کی شہادت زیادہ واضح ہو
 یا کم یہ امید جو اس سے ہمارے دلوں میں پیدا ہوتی ہے کہ حالت مجموعی کی نظر سے
 نیک نگھی اور بد دکھی ہونگے کسی طرح خلاف عقل یا وہمی سمجھی نہیں جاسکتی۔ کیونکہ یہ صرف
 بمنزلہ توقع کے ہے کہ ایک طرز حکومت یعنی اعمال کی جزا اور سزا دینے کا طریقہ جو

۴۴
 بیان
 حقیقت

فی الحال شروع ہوا ہے موافق کسی خاص قاعدے کے جاری رہیگا جو ہکوادبی النظر میں
پر نسبت کسی دوسرے قاعدے کے خواہی خواہی زیادہ طبعی معلوم ہوتا ہے اور جسکو
عدل گستری کہتے ہیں +

اور اس بات کو بھی مطلقاً بلا لحاظ کئے چھوڑنا چاہئے کہ خود عاقبت اندیشی
سے چلنے اور اپنے کاروبار کو احتیاط کے ساتھ انجام دینے کے طبعی نتائج اطمینان
خاطر جمعی و فوائد ظاہر ہوتے ہیں اور طرح طرح کے رنج اور تکلیفیں نا عاقبت اندیشی اور
غفلت رندانہ اور دانستہ نادانی کے ساتھ لگی ہوئی ہیں یہ باتیں نظیرین ہیں اس امر
کی کہ عالم کا نظام راست ہے جیسا کہ کون کا جب دے خطرے میں پڑتے ہیں یا
اپنے تین ضرر پہنچاتے ہیں اور لگی بھلائی کے واسطے اور دوسروں کی عبرت کے لئے
تادیب کرنا اچھی تعلیم میں داخل ہے اور اسی طرح حق تعالیٰ کا موافق قواعد گائیہ معینہ کے
دنیا پر حکومت کرنا اور ہکواس نظام پر فکر کرنے کی اور اپنے اعمال کے نیک و بد
پیش بینی سے دریافت کرنے کی قوت عطا فرمانا ایک طرح کی حکومت ممتازہ پر صاف
صاف دلالت کرتا ہے۔ کیونکہ ایسے انتظام سے اس بات کا بطور نتیجے کے نکلنا لابد
ہے کہ عاقبت اندیشی اور نا عاقبت اندیشی کی جو نیکی اور بدی کے زمرے سے ہیں
جدا جدا جزا و سزا ضرور ہوگی اور ہوتی ہے +

سلسلہ اسباب عالم ایسا ہے کہ افعال قبیحہ کی اس نظر سے کہ وہ معاشرت
انسانی کے واسطے مضر ہیں واقعی بہت کچھ سزا دیجاتی ہے۔ اور علاوہ سزا کے جو اس
سے واقعی دیجاتی ہے اون لوگوں کو جو ارتکاب جرم کے باعث مستوجب سزا کے ہوئے
در صورت افشا ہو جانے کے سزا کا خوف و اندیشہ لگاتا ہے یہ حالت خوف کی

اکثر اوقات خود سزا کے عظیم ہوتی ہے۔ اور اس کا طبعی خوف و اندیشہ بھی جو ایسے جرائم کے ارتکاب سے باز رکھتا ہے طبیعت عالم کی طرف سے اور جرموں کے خلاف پر ایک اعلان ہے۔ معاشرت انسانی کے عین وجود کے واسطے ضرور ہے کہ اور نہ بلو کی جاوے لے مضر ہیں یعنی کذب و بے انصافی و بیرحمی کی بنظر ضرر رسان ہونے کے سزا دی جائے لہذا یہ سزا مثل معاشرت انسانی کے طبعی ہے اور اس اعتبار سے وہ ایک قسم کی حکومت ممتازہ کی نظیر ہے جو بالطبع مقدر ہوئی اور واقعی عمل میں آتی ہے اور چونکہ سلسلہ معینہ اسباب عالم خدا تعالیٰ کا انتظام اور پروردگار کا اہتمام ہے گو وہ انسانوں کے وسیلے سے جاری ہو۔ پس تقریر مسطور کا حاصل یہ ہے کہ انسان کو خالق نے ایسی کیفیت میں پیدا کیا ہے کہ او کو اپنی روش کا ذمہ دار ہونا ناگزیر ہے اور وہ معاشرت انسانی کے لئے ضرر رسان ہونے یا کمال فائدہ بخش ہونے کی نظر سے حق تعالیٰ کی حکومت میں اکثر اوقات سزا اور گاہے جزا پاتے ہیں +

اگر یہ اعتراض کیا جاوے کہ اکثر اوقات افعال حسنہ اور ایسے افعال کی جو معاشرت انسانی کے واسطے مفید ہیں سزا دی جاتی ہے جیسے دین کے واسطے عقوبت پہنچنا اور مثل اس کے۔ اور قبیح اور مضر افعال کی اکثر اوقات جزا ملتی ہے تو اس کا یہ صواب ہو سکتا ہے کہ اولاً یہ امر ہرگز ضروری نہیں ہے اور اسی واسطے طبعی بھی نہیں ہے یعنی جس معنی کے اعتبار سے بد اور مضر افعال کی سزا یا بی ضروری ہے اور لہذا طبعی بھی ہے۔ ثانیاً افعال حمیدہ کی اس نظر سے کہ معاشرت انسانی کے لئے مفید ہیں ہرگز سزا نہیں دی جاتی ہے اور نہ افعال ذمیرہ کی اس نظر سے کہ اس کے لئے مضر ہیں جزا ملتی ہے۔ پس یہ بات قائم رہی کہ طبیعت عالم کے موجد نے درحقیقت ہدایت

معاشرت انسانی
طبعی ہے
معاشرت انسانی
طبعی ہے

کی ہے کہ افعال ذمیرہ کی اس نظر سے کہ خاص اور عام کے لئے ضرر رسان ہیں سزا
دیجائے اور انسان پر ان کی سزا وہی اویسی طرح لازم رکھی ہے جیسا اس نے حفظ زندگی
کے لئے ہلکے خوراک کے استعمال کی ہدایت کی ہے اور اسکو ناگزیر ٹھہرایا ہے اور یہ ایک
ایسی بات ہے کہ اس کے مقابلہ میں بدی کی تائید میں کوئی دلیل پائی نہیں جاتی +

سلسلہ اسباب عالم میں نفس نیکی کی جزا اور نفس بدی کی سزا واقعی ملتی
ہے اور اس سے ایک نظیر نہ صرف حکومت کی بلکہ حکومت ممیزہ کی جو جاری اور قائم ہے
پائی جاتی ہے۔ حکومت کا ممیزہ ہونا صحیح صحیح معنی کے اعتبار سے ہے گو وہ حکومت اس
کامل درجہ کی نہ ہو جسکی امید کرنا دین سکھاتا ہے۔ اس بات کے صاف صاف سمجھنے
کے لئے بالذات افعال میں اور ان صفات میں جنکو ہم ان سے منسوب کرتے ہیں
اور جنکو نیک و بد کہتے ہیں تمیز کرنا ضرور ہے۔ ہر خواہش طبعی کا پورا ہونا ہی خوشی کا
باعث ہے اور مال و متاع کا کسی طرح حاصل کرنا خوشی کے اسباب اور وسیلوں کا
حاصل کرنا ہے۔ پس وہ فعل جس سے کوئی خواہش طبعی پوری ہوتی ہے یا مال و متاع
دستیاب ہوتا ہے قطع نظر اسکے کہ وہ فعل نیک ہے یا بد اس سے خوشی یا فائدہ حاصل
ہوتا ہے لہذا اس صورت میں حقا یا فائدہ محض اس فعل سے حاصل ہوا نہ اس فعل
کی نیکی یا بدی سے یعنی نہ بنظر اس فعل کے نیک یا بد ہونے کے گو شاید کہ وہ فعل
ساتھ نیکی یا بدی کے موصوف ہو۔ پس یہ کہنا کہ ایسے فعل یا طریقہ عمل سے ایسا حظ
یا فائدہ حاصل ہوا یا ایسی بے آرامی اور تکلیف عائد ہوئی مغائر ہے اس کہنے سے کہ
ایسا نیک یا بد نتیجہ ایسے فعل یا روش کی بھلائی یا بُرائی سے پیدا ہوا۔ ایک حالت میں
فعل نے بلا لحاظ اپنی بُرائی یا بھلائی کے اپنا اثر پیدا کیا۔ دوسری صورت میں فعل

کی نیک یا بصفت نے یعنی اوکی بھلائی یا بُرائی نے وہ اثر پیدا کیا اور ایسی نظیریں
ملینگی۔ مین کتا ہوں کہ نفس نیکی نیکوں کے واسطے بہت کچھ فائدے بالطبع مہیا کرتی
ہے اور نفس بدی بدوں کے واسطے اکثر اوقات کمال بے آرامی اور نیز تکالیف
شدید بالطبع عائد کرتی ہے۔ اور نیکی اور بدی کی تاثیرات جو طبیعت اور مزاج پر ہوتی
ہیں اوں کو اس امر کے نظائر مین شمار کرنا چاہئے۔ نفس بدی کے ساتھ کسی نہ کسی
طرح کی بے چینی اور اکثر اوقات خوف اور کمال پریشانی بالطبع لگی رہتی ہے۔ وہ بطنی
کیفیت جسکو چھوٹے چھوٹے واقعات کے لحاظ سے روزمرہ کی بول چال میں اپنے
آپ سے آزر وہ ہونا بولتے ہیں اور بڑے واقعات کے لحاظ سے سنجیدہ گفتگو
مین تاشف کہتے ہیں ایک ایسی بے چینی ہے جو آدمی مین اپنے فعل کے منسوب
اور خلاف عقل اور ناقص یعنی کم یا زیادہ زبوں ہونے کے خیال سے بالطبع پیدا
ہوتی ہے اور ظاہر اوس بے چینی سے مغایر ہے جو محض خسران یا زیان کے
علم سے ہوتی ہے۔ جب کوئی شخص کسی واقعہ یا ماجرے پر افسوس کرتا ہے تو اکثر
کتاب ہے کہ بہر حال بجو یہ تشفی حاصل ہے کہ اوس مین میرا قصور نہ تھا یا خلاف اسکے کہ
مجھ کو اس امر کے علم سے تکلیف ہے کہ یہ نتیجہ میرے ہی فعل کا ہے۔ اسی طرح سے
پریشانی اور خوف جو آدمی پر کسی کو ضرر پہونچانے سے طاری ہوتے ہیں دے
اپنے تین تقصیر وار جاننے کی وجہ سے پیدا ہوتے ہیں ورنہ بہت صورتوں مین
نہ تو پریشانی کو جگہ ہوتی اور نہ انتقام یا انفعال کے اندیشہ کی کافی وجہ ہوتی۔
برخلاف اسکے اطمینان خاطر می اور دلی چین اور انواع انواع کی لطف زندگی سے مست
قبول کرنے کی آمادگی ہونا بیگناہی اور نیکی کے ساتھ بالطبع لگی ہوئی ہے۔ یہی امر

میں بٹاشی اور خاطر جمعی اور دلی مسرت کو بھی جو احسانِ ہندی اور شفقت اور اتحاد کے عمل واقعی سے حاصل ہوتی ہیں شمار کرنا چاہئے +

میری دانست میں اس مقام پر ایمان لائے والوں یا دین پر بخیدہ فکر کرنے والوں کے سزاے آئندہ کے اندیشوں اور حیاتِ افضل کی تسکین بخش امیدوں کا ذکر کرنا بیجا نہوگا کیونکہ یہ اندیشے اور امیدیں فی الحال دل کی بچہتی اور اطمینان کا باعث ہیں اور اکثر آدمیوں کے حتیٰ کہ اُن شخصوں کے بھی دل سے رفع نہیں ہوتیں جنھوں نے دین کے اس معاملہ پر متامل تمام غور کیا ہے اور کوئی نہیں کہہ سکتا کہ یہ بے حیثی اور خاطر جمعی کس قدر زیادہ ہو اور نظرِ ہیئت مجموعی اوس سے کیا صورت پیدا ہو +

بعد ازاں خیال کرنا چاہئے کہ سب راستباز اور بھلے آدمی نفسِ راستی اور نیک کے لحاظ سے راستبازوں اور نیکوں کی مدد اور نفسِ شر کے لحاظ سے شریروں کے بے التفاتی کرنے پر مائل ہیں اور کسی قدر بلکہ بہت زیادہ ایسا کرتے بھی ہیں اور اس التفات اور بے التفاتی سے بہت کچھ فائدہ اور بے آرامی خواہ مخواہ پیدا ہوتی ہے اگرچہ اکثر آدمی اپنے افعال کے نیک و بد ہونے پر کم لحاظ کرتے ہیں اور جب کچھ اپنا تعلق نہو تو دوسروں کے افعال پر اور بھی کم التفات ہونے کا امکان ہے تاہم اگر کوئی شخص نیک مشہور ہو تو بہر نوع اوسکی خوش وضعی کے خیال سے اکثر لوگ جس قدر اوسکی وضع سے واقف ہونگے یقین ہے کہ بغیر اغراضِ بعید کے گاہے گاہے تھوڑی سی اوسکی خاطر داری اور خدمت ضرور کریں گے۔ اور نیز اعزازِ ملکی اور دوسرے فائدے افعالِ نیک کے طبعی نتیجے ہیں اور اگر ہمیں کسی کو کلام ہوتا ہم ان نتیجوں کے بعض اوقات واقعیہ ہونے میں تو بہر حال کلام نہیں ہو سکتا ہے یعنی وہ نتیجے اعلیٰ درجے کے افعال

جھیلہ مثل عدل و وفا داری وغیر خواہی عام و جب الوطنی سے باین نظر کہ یہ افعال نیکی کے ساتھ موصوف ہیں حاصل ہوتے ہیں اور اکثر اوقات سب کی نظروں میں ذلیل ہونا اور تکلیف ظاہر اور گاہے موت بھی نفس بدی کے نتیجے ہوتے ہیں مثلاً محض سب کے خوف کے علاوہ وہ تنفر جو انسان کو ظلم و تعدی و بے انصافی سے ہے لاریب ان انقلابات ملکی کا باعث ہوا ہے جو دنیا کی توازن میں بھی مشہور و معروف ہیں۔ کیونکہ ظاہر ہے کہ آدمی ایذا رسانی کو نا واجب سمجھ کر ناراض ہوتے ہیں اور نہ صرف ضرر پہنچنے بلکہ امرنا صواب کئے جانے کے خیال سے انتقام لینے کے درپے ہوتے ہیں اور یہ غضب نہ صرف اپنے واسطے بلکہ غیروں کے لئے بھی عمل میں لاتے ہیں پس اسی طرح اکثر آدمی کسی قدر شکر گزار ہوتے ہیں اور نیک خدمتوں کا عوض کرنا چاہتے ہیں نہ ضرر اس خیال سے کہ کسی شخص سے اونکو فائدہ پہونچا ہے بلکہ اس خیال سے بھی کہ یہ خدمتیں اوسکی نیک نیتی اور حسن لیاقت پر دلالت کرتی ہیں۔ علاوہ ان سب کے دو یا تین خاص باتوں کا ذکر کیا جاسکتا ہے جسکو بہت لوگ پوچھ سچینگے لیکن مجھکو کوئی پوچھ معلوم نہیں ہوتی جس سے ایسے اہم معاملے کی دریافت میں کسی قدر بھی مدد پہونچتی ہو کہ آیا ایک ایسی حکومت جسکی بنا خیر و شر کی تمیز پر مبنی ہو باعتبار اوں الفاظ کے صحیح صحیح معنی کے اس عالم میں ظاہر قائم اور جاری ہے یا نہیں۔ دسے خاص باتیں یہ ہیں۔ خانہ داری کے انتظام میں جو لاریب طبعی ہے بچے اور اور لوگ اکثر دروغگوئی اور بے انصافی اور بد وضعی کی بنفسہ سزا پاتے ہیں اور برعکس افعال کی جزا دیجاتی ہے۔ اور یہ مثالیں اس امر کی کہ جزا اور سزا کے وسیلے سے خواہ وہ کم درجہ کی ہو یا زیادہ نفس صداقت اور عدالت اور راست روی میں بالطبع تعلیم دیجاتی ہے

اگرچہ قوانین ملکی صرف خاص و عام کی محضت کے لحاظ سے نہ افعال کی زبونی کے خیال سے افعال کی باز پرس کرتے ہیں تاہم چونکہ ایسے افعال زبوں ہیں پس وہ خیال جو آدمیوں کو اونکی زبونی کا ہے مختلف طرح سے مجرموں کو سزا تک پہنچانے میں بہت ممد و معاون ہوتا ہے۔ اور اکثر صورتوں میں جبکہ نیت کے لحاظ سے قصور اور جرم کا مطلقاً نہونا صاف ظاہر ہو جاتا ہے تو جرائم مذنی کی سزائے معینہ سے برارت حاصل ہوتی ہے اور اسی طرح جرم کو سنگین تر کر نیوالے حالات عفو کے مانع ہوتے ہیں۔

پس اگر حیثیت مجموعی کے لحاظ سے دیکھا جائے تو علاوہ اچھے اور بُرے اثر کے جو نیکی اور بدی کا خود آدمیوں کے دلوں پر ہوتا ہے معاملات دنیوی کسی قدر اور ان کی نفس نیکی اور نفس بدی کی پسندیدگی اور ناپسندیدگی پر موقوف ہیں مثلاً نیک کرداری اور بد کرداری کا ادراک۔ نور باطن کی ہدایت۔ نیکوں سے الفت اور بدوں سے نفرت ہونا۔ پاس عزت۔ خیا غضب۔ احسان۔ اگر ان سب پر ہدایت اور بلحاظ اونکے اثر کے غور کیا جاوے تو ان سے نہ صرف ہر روزہ انسان کی زندگانی میں بلکہ اوسکے ہر نہر نام اور ہر تعلق اور عموماً ہر کیفیت میں نفس نیکی کے کم یا زیادہ بالطبع مورد الطاف اور نفس بدی کے مورد نفرت ہونے کے صریح نظائر حاصل ہوتے ہیں۔ حق تعالیٰ نے جو ہکو خیر و شر میں تمیز کر نیوالی طبیعت عطا فرمائی ہے یہ اس بات کے ثبوت کی دلیل معقول ہو سکتی ہے کہ ہم اوسکی حکومت متمیزہ کے مطیع ہیں لیکن یہ کہ اوسنے ہکو ایسی حالت میں رکھا ہے جس میں اس طبیعت کو عمل کر نیکا موقع ہے اور جس میں وہ بطریق ناگزیر عمل کرتی ہے یعنی انسان کو ایسے عمل کرنے کی تحریک دیتی ہے جس سے نیکی مورد لطف و جزا اور بدی مورد نفرت اور سزا ہو یہ دونوں ایک ہی بات نہیں ہیں بلکہ یہ دوسری بات اوسکی حکومت

متمیزہ کا ثبوت مزید ہے کیونکہ یہ اوسکا ایک نمونہ ہے۔ پہلی بات اس امر کا ثبوت ہے کہ حق تعالیٰ انجام کار نیکی کی حمایت اور قرارداد حق مدد کرے گا اور دوسری بات اس تحت اور مدد کا نمونہ عملی ہے جو وہ فی الحال کسی قدر کرتا ہے +

اگر زیادہ صراحت کے ساتھ اس امر کی تحقیق کی جائے کہ کیا وجہ ہے کہ نفس نیکی کی اکثر چیز ادیجاتی ہے اور نفس بدی کی سزا اور اس قاعدے کے کبھی خلاف نہیں ہوتا تو معلوم ہوگا کہ کسی قدر تو یہ بات بنفسہ خیر و شر میں تمیز کرنے والی طبیعت سے جو حق تعالیٰ نے ہمو عطا کی ہے اور نیز کسی قدر اس وجہ سے پیدا ہوتی ہے کہ علاوہ اس طبیعت کے اوسنے ہمو ایک دوسرے کو راحت و رنج پہونچانے پر بہت اختیار دیا ہے۔ کیونکہ اولاً یہ امر یقینی ہے کہ دلی چین اور خوشی کسی قدر اور بعض صورتوں میں نیکو کاری کے لازمی اور فی الحال ظہور میں آئیں والے نتیجے ہیں اور ہماری طبیعت کی اوس سرشت سے جس کا ذکر ہوا نکلتے ہیں۔ ہم ایسے پیدا کئے گئے ہیں کہ نفس نیک کرداری سے ہمو بہر حال چند حالتوں میں خاطر جمعی حاصل ہوتی ہے اور نفس بد کرداری سے کسی حال میں نہیں ہوتی۔ اور ثانیاً ہماری طبیعت سے جو خیر اور شر میں تمیز کرتی ہے اور اس بات سے کہ حق تعالیٰ نے بہت صورتوں میں ہماری راحت و رنج کو ایک دوسرے کے اختیار میں رکھا ہے نفس بدی کی کل نہیں تو چند قسمیں اور مثالیں تو خواہی نخواہی معیوب سمجھی جائیگی اور آدمی بسبب اوسکی ذاتی کراہت کے سزا دینے پر آمادہ ہونگے اور جیسا کہ بدکار ہمیشہ رسوائی کی باطنی تکلیف سے ہرگز اپنے تئیں بچا نہیں سکتا ویسا ہی اوس سزا سے بھی بچ نہیں سکتا جو انسان اوس شخص کو واجب التعزیر سمجھ کر دینے پر آمادہ ہونگے۔ مگر بدی کی جانب سے اسکے مقابلے میں کچھ نہیں کہہ سکتے کیونکہ انسان

کی طبیعت میں منطقیوں کی اصطلاح کے موافق کوئی امر نہیں ہے کہ نیکی کا نقیض ہو اس لئے
 کہ امر راست اور معقول مثل صداقت اور عدالت اور محبت کو بذاتہ اونکی راستی اور
 معقولیت کی وجہ سے عزیز رکھنا نیکی عبارت اسی سے ہے اور کذب اور بے انصافی
 اور بیرحمی کے ساتھ اس قسم کی انتفاقات بالطبع ہرگز نہیں ہے۔ اگر یہ خیال ہو کہ نفس
 بدی کی پسندیدگی کی محض اس نظر سے کہ وہ بدی ہے مثالین موجود ہیں (حالانکہ محکو
 اس امر کا ہونا ہرگز قرین قیاس معلوم نہیں ہوتا لیکن اگر فرض کرو کہ ایسا ہے) تو ظاہر
 یہ بات ازلیں قاعدہ متعارفہ کے خلاف ہے اور یہاں تک خلاف ہے کہ جہاں تک
 کسی قوت کا اپنی صلیت سے جائز ہونا خلاف قاعدہ متعارف ہو سکتا ہے۔ اس قسم
 کی ردائت کی مثالین اگر صرف وہی یا بہر حال غیر طبیعی سمجھ کر چوڑ دی جائیں تو ہماری کسب
 فطری اور ہماری حالت سے اون صورتوں میں جنکا ابھی بیان ہوا یہ نتیجہ نکلیگا کہ بدکار
 بنفسہ اور ون کی نظر میں ہرگز مورد الطاف نہیں ہو سکتے اور نیکیون کا چند صورتوں میں
 بنفسہ مورد الطاف اور کسی قدر بذاتہ مسرور ہونا لازمی ہے۔ کیونکہ بیان اس بات پر اصل
 نہیں ہے کہ نیکی اور بدی میں جیسا بیان ہوا کس قدر فرق کیا جاتا ہے بلکہ صرف اس
 بات پر کہ اون میں کسی قدر فرق کیا جاتا ہے۔ اگرچہ نفس نیکی اور نفس بدی کے مجموعی نیکی
 و بد نتیجے ہرگز قلیل نہیں ہیں لیکن اونکایوں کسی قدر بالضرورت تیز کیا جانا ایک طرح لازمی
 ہے اور یہ امر فی الحقیقت روزمرہ کے تجربے سے معاملات انسانی کی کمال ابترازی میں بھی
 پایا جاتا ہے *

ہمارا یہ دعویٰ نہیں ہے کہ سلسلہ اسباب عالم میں راحت و رنج آدمیوں کی
 ذاتی حسن لیاقت یا عدم لیاقت کے علاوہ اور قواعد کے موافق منقسم پائے نہیں جلتے

ہیں ممکن ہے کہ گاہے وہ صرف تادیب و تعلیم کی راہ سے منقسم ہوں۔ اور ممکن ہے کہ قواعد عامہ پر دنیا کا انتظام قائم کرنے کے وجوہات عمدہ اور حکیمانہ ہوں اور شاید قواعد عامہ ہی کی وجہ سے انقسام کا ایسا خلط ملط ہونا لازم آتا ہو اور نیز اسی وجہ سے ہماری راحت و رنج کو ایک دوسرے کے اختیار میں جیسقدر کہ وہ ہیں رکھنا پڑتا ہو اور جس طرح یہ باتیں نفس نیکی کی جزا اور نفس بدی کی سزا دیئے جانے میں بیشتر مدد کرتی ہیں اسی طرح اس امر کے عکس میں تو نہیں کیونکہ یہ غیر ممکن ہے مگر اکثر اوقات لوگوں کو باوجود بدکار ہونے کے خوش حال اور باوجود نیکو کار ہونے کے خستہ خوار کرنے میں بھی مدد کرتی ہیں۔ اور بدتر ازین بعض افعال کی باوجود بد ہونے کے جزا اور بعض کی باوجود نیک ہونے کے سزا دینے میں متد ہوتی ہیں۔ تاہم یہ سب باتیں قانون قدرت کی آواز کو ساکت نہیں کر سکتیں جو پروردگار کے اہتمام میں اس امر کا کہ وہ بمقابلہ بدی کے نیکی کی حامی ہے برملا اظہار کرتی ہے اور اسکو اوسپر ترجیح دیتی ہے۔ کیونکہ ہمارا ایسا پیدا کیا جاتا کہ نفس نیکی اور بدی پر بالطبع جدا جدا اس طرح اثرات اور بے التفاتی کیجاتی ہو اور جزا و سزا دیجاتی ہو طبیعت عالم کے منشا کا ثبوت بدی ہی ہے کہ ایسا ہی ہونا چاہئے ورنہ ہماری طبیعت کی خلقت جس سے یہ بات صاف صاف اور بلا واسطہ نکلتی ہے بمعنی ہوئی جاتی ہے۔ مگر اسوجہ سے کہ گاہے نیک افعال کی سزا دیجاتی ہے اور افعال بد کی جزا یہ نہیں کہہ سکتے کہ طبیعت عالم کا منشا یہی تھا۔ اور اگرچہ عظیم اثر کی کسی خواہش طبیعی کے باعث ظہور میں آتی ہے جیسا کہ اوپر افعال کا ظہور ہوتا ہے تاہم ممکن ہے اور شک نہیں کہ یہ اتیری کسی خواہش کی رداوت کی وجہ سے پیدا ہوتی ہے جو ہم میں دوسرے مقاصد کے لئے جو نہایت نیک ہیں رکھی گئی ہے اور

فی الحقیقت یہ دوسرے نیک مقاصد بھی ہر خواہش کے صاف صاف دیکھنے میں آتے ہیں *
 پس ہر کو ایک ایسا اعلان جس کے نتائج کا ظہور کسی قدر فی الحال پایا جاتا ہے
 اس کی طرف سے جو موجودات میں سب سے بلند و برتر ہے اس بارہ میں کہ وہ کس فرق
 سے ہے یا کس کی طرف داری کرتا ہے جاہل ہے جس سے نیکی کی تائید اور بدی کی نفی
 ظاہر ہوتی ہے۔ پس جس قدر کوئی آدمی نیکی اور صداقت اور عدالت اور انصاف اور
 محبت اور اوس معاملہ کی رستی پر چسپاں وہ مشغول ہے ثابت قدم رہتا ہے اوس قدر
 انتظام آتی کا جانب دار اور اوس کا متحد و معاون ہے اسی وجہ سے ایسے شخص کو طبعی خاطر
 اور امنیت کا خیال پیدا ہوتا ہے اور امید ہی پڑتی ہے کہ آئندہ کچھ اور بھی ظہور میں آئے *
 اور یہ امید نیکی کے میلان لایہی سے قوی ہوتی ہے۔ اور اگرچہ ان میلان
 فی الحال پورا پورا اثر نہیں ہوتا تاہم وہ طبیعت عالم میں پائے جاتے ہیں پس اوس سے
 اس کی اصلی خلقت میں کسی قدر نیکی کا جزو شامل ہونے کی ایک نظیر حاصل ہوتی ہے۔
 نیکی اور بدی میں ہدایت زیادہ اوس سے کہ وہ واقعی پیدا کرتی ہیں نیکی اور بدی اثر
 جنکا ابھی ذکر ہوا پیدا کرنے کا میلان موجود ہے۔ مثلاً اگر اکثر اوقات حیلہ بازی کر کے سزا
 واجب سے بچ جاتا ممکن نہوتا اور آدمیوں کے چال و چلن سے کلی واقفیت حاصل
 ہوتی اور اس طرح ہر تیرے جو نیکی کے اتفاقات اور بدی کی بے اتفاقی پر مستعد ہیں
 عوارض اتفاقیہ کے باعث بازر رکھے نہ جاتے تو نیکی اور بدی آدمی ہنفسہ بہت زیادہ
 جزا و سزا ہوتے۔ نیکی اور بدی کا یہ میلان نسبت ہر نفس کے ظاہر ہے۔ مگر شاید خاص
 غور کرنے کی ضرورت ہو کہ نیکی کے زیر ہدایت ہونے سے ایک جماعت تشارک کی قوت
 یا طبع مزید ہوتی ہے اور قوت مخالفہ پر جو نیکی کے زیر ہدایت نہیں ہے غالب آنے کا

میلان لادبی رکھتی ہے جس طرح عقل کے زیر ہدایت ہونے سے قوت ترقی کرتی ہے اور طاقت بھی پر غالب ہونے کا میلان رکھتی ہے بہتیرے بہائم طاقت میں انسان کے مساوی ہیں اور بہتیرے زیادہ طاقتور۔ اور ممکن ہے کہ مجموعی طاقت بہائم کی انسان کی طاقت سے زیادہ ہو مگر عقل بہکو اونپر فوق اور غلبہ بخشی ہے پس انسان زمین پر لاکھوں جمیع حیوانات پر حاکم ہے اور کوئی اس فضیلت کو اتفاقیہ نہیں سمجھتا مگر یہ کہ عقل بہکو بذاتہ حاصل کرنے کا میلان رکھتی ہے۔ تاہم اس دعویٰ کے معنی اور صداقت کی نسبت کہ نیکی میں ایسا ہی میلان ہے شاید مشکلات پیش کیجاو نیگی +

ان مشکلات کے رفع کرنے کے لئے بالتفصیل دیکھنا چاہئے کہ اس معاملے میں عقل کی حسیں اس میلان مفید کا ہونا بلا تامل تسلیم کیا جاتا ہے کیا صورت ہے فرض کرو کہ دو یا تین شخصوں پر جو بہت عقل اور تعلیم یافتہ ہیں ایک ویران جنگل میں چند درخت چانور جواون سے شمار میں دس گونہ ہوں حملہ کرین کیا اونکی عقل اس جنگ غیر مساوی میں اونھیں فتح بخشے گی۔ پس قوت گو عقل کے ساتھ متفق اور اس کے زیر ہدایت ہو مگر طاقت مخالفہ پر گوبھی کیوں نہ غالب آئیں سکتی جب تک کہ آپس کی مقدار قوت میں کوئی مناسبت نہ ہو پھر ایک حالت خیالیہ فرض کیجئے کہ اگر حیوانات ذی عقل اور غیر ذی عقل سب صورت ظاہر اور وضع میں یکساں ہوتے تو پیشتر اس کے کہ حیوانات ذی عقل کو آپس میں ایک دوسرے کو تیز کرنے اور اپنے مخالفوں سے جدا ہو کر متفق ہونیکا موقع ملتا دے یقیناً حیوانات غیر ذی عقل کے برابر ہوتے یا چند صورتوں میں بہت نقصان میں رہتے اگرچہ اتفاق کی صورت میں دسے از بس غالب ہو سکتے تھے کیونکہ اتفاق کا ایسا اثر ہوتا ہے کہ دس آدمی متفق ہو کر وہ کام کر سکتے ہیں جسکو دس ہزار آدمی طاقت

اور عقل طبعی کے جنین مطلق نفاق ہوا انجام کو نہیں پہنچا سکتے پس اس صورت میں قوت
 یہی ہو جاتا تھا فی حیوانات ذی عقل کے عقل کا مقابلہ کر کے کسی قدر غالب ہو سکتی
 ہے۔ یا فرض کرو کہ ایک جماعت آدمیوں کی کسی جزیرے میں جہاں صرف جنگلی بہائم
 بستے ہوں وارد ہوئی ایسی جماعت کہ پوسیدہ قوانین ملکی اور اختراع فنون اور چند برسوں
 کے تجربے کے بشرطیکہ اس عرصے تک وہ قائم رہ سکے جنگلی بہائم کو مغلوب کرنے اور
 اپنے تئیں صحیح و سالم محفوظ رکھنے کے واسطے فی الحقیقت کافی ہوتا ہم ممکن ہے کہ اجتماع
 اتفاقات سے حیوانات غیر ذی عقل کو ایسا موقع ملے کہ یکبارگی نوع حیوانات ذی عقل پر
 غالب آویں بلکہ انکو بچ وین سے نیست و نابود کر دیں۔ پس ممکن ہے کہ قوت یہی پر
 غالب آنے کے واسطے زمانہ دراز کی اور عقل کے عمل کر کے لئے موقع اور محل مناسب کی
 شاید قطعی ضرورت ہو۔ علاوہ اسکے بہائم کے ایسے عزمون میں کامیاب ہونے کی بہت سی
 مثالیں موجود ہیں جنکو دوسرے ہرگز اختیار نہ کرے اگر انکی خلقی معیقلی اور عزمون کا خطرہ
 دریافت کرنے کی اور انکی قوت غضبی کی شدت اس خطرے سے متنبہ ہونے کی مانع
 نہ ہوتی۔ اور اس امر کے بھی نظائر موجود ہیں کہ عقل اور عاقبت اندیشی آدمیوں کے
 اس کام کے اختیار کرنے کی مانع ہوئی جسمیں بعد ازاں دریافت ہوا کہ اگر سخت یاری
 کرتا تو تھوڑے کامیاب ہوتا ممکن تھا۔ اور ممکن ہے کہ بعض موقعوں پر جمالت و نادانی
 اور کمزوری و نفاق اپنے فوائد رکھتے ہوں پس حیوانات ذی عقل حیوانات غیر ذی عقل پر
 خواہ خواہ شرف نہیں رکھتے ہیں اور اگرچہ یہ بات کیسی ہی بعید از قیاس معلوم ہوتی ہو تاہم
 ظاہر ممکن ہے کہ بعض گروہوں میں حیوانات غیر ذی عقل کو غلبہ ہو۔ اور اگر حیوانات ذی عقل
 اپنے اصلی فائدے کی غلط فہمی اور حسد اور دغا اور بے انصافی کے باعث جسکا نتیجہ

اکیس کی خشنمائی اور بغض ہوگا یا ہم مطلق اختلاف و نفاق رکھتے ہوں جبکہ حیوانات غیر ذی عقل آپس میں بالطبع کمال متفق ہوں تو یہ صورت اس طرح کی حالت بالعکس کے وقوع کی تمد و معاون ہو سکتی ہے کیونکہ ہر شخص اسکو بالعکس سمجھے گا اس لئے کہ باوجود اسکے کہ عقل کا غالب ہونا ممکن اور غالب نہونیکے واسطے چند کیفیات موافقہ کا ہونا پرفرور ہے تاہم اوہیں قوت بھی پر غالب آنے کا بالطبع میلان موجود ہے +

پس ہم کہتے ہیں کہ نیکی بھی ایک جماعت تشارکہ میں شرف اور قوت مزید پیدا کرنے کے لئے ایسا ہی میلان رکھتی ہے خواہ یہ قوت قوت مخالفہ سے ذریعہ حفظ کا قصود کیجائے اور خواہ وسیلہ دوسرے فائدے حاصل کرنیکا اور نیکی کے اس میلان کا ظہور اس طرح ہوتا ہے کہ وہ فائدہ عام کو جماعت تشارکہ کے ہر فرد کا مقصود اور مطلوب بنادیتی ہے اور ہر ایک کو فکر اور کوشش اور تندر اور انقیاد نفس پر آمادہ کرتی ہے تاکہ دریافت کیا جاوے کہ فائدہ عام کے حاصل کرنے اور اسکے قائم رکھنے کے لئے کونسا طریقہ سب سے زیادہ موثر ہوگا اور نیز اس لئے کہ مدعا مذکور کے حصول کی غرض سے ہلکوکیا کرنا چاہئے۔ اور نیکی کا یہ میلان اس طرح بھی ظاہر ہوتا ہے کہ وہ ایک جماعت کے افراد کو آپس میں متفق کر دیتی ہے جس سے جماعت کی طاقت زیادہ ہو جاتی ہے۔ اور جس بات کا ذکر بالخصوص کرنا مناسب ہے وہ یہ ہے کہ اس جماعت تشارکہ کا اتفاق صداقت اور عدالت پر مبنی ہوتا ہے کیونکہ جس طرح صداقت اور عدالت مخصوص ذریعہ اتفاق کے ہیں ویسا ہی شفقت یا خیر خواہی عام اگر صداقت اور عدالت کے زیر بنی ہو اور تابع نمون تو نہیں معلوم کہ وہ کیا ہوں +

فرض کرو کہ عالم غیب اور پردہ کار کے معاملات غیبی کسی قدر عالم ظاہری

کے مشابہ ہیں یا کہ دونوں ملکر نظام متحد متفق ہیں جسکے دونوں حصے یعنی وہ جو ہم دیکھتے
 ہیں اور وہ جو ہمارے مشاہدہ سے خارج ہے آپس میں مشابہ ہیں۔ اس صورت پر کل عالم
 میں قوت مستعار جو نیکی کے زیر ہدایت ہے اس قوت پر جو نیکی کے زیر ہدایت نہیں ہے
 بیشتر غالب آئیکہ یا ضرورت ایسا ہی میلان بالطبع رکھتی ہوگی جیسا کہ عقل مستعار کو کل
 عالم میں قوت ہمیشی پر غالب آئیکہ میلان حاصل ہے مگر اس غرض سے کہ نیکی غالب
 آوے یا وہ اثر واقعی پیدا کرے جسکے پیدا کرنا اوس میں میلان ہے ضرور ہے کہ ویسے
 لوازم جو عقل کے غلبہ کے لئے ضرور ہیں جمع ہوں۔ اور ضرور ہے کہ اس قوت طبعی میں
 جو نیکی کے زیر ہدایت ہے اور اوس میں جو نہیں ہے باعتبار مقدار کے گو نہ مناسب ہو۔
 اور ضرور ہے کہ مدت و وقت ملکتی ہو کیونکہ تقاضاے فطرت کے لحاظ سے نیکی کی پوری
 پوری کامیابی مثل عقل کی کامیابی کے لامحالہ بتدریج ہوگی۔ یا یوں کہئے کہ آزمائش کے
 لئے میدان موزوں اور ساحت وسیع اور موقعوں اور محل مناسب کی ضرورت ہے
 تاکہ جمیع نیک اشخاص متفق ہو کر قوت ناجائز کا مقابلہ کریں اور اپنی جد بالاتفاق کا
 ثمرہ حاصل کریں۔ اور فی الحقیقت اس امید کی گنجائش ہے کہ اس عالم میں بھی نیکیوں
 اور بدوں کے شمار میں اتنا بڑا فرق نہیں ہے بلکہ نیک لوگ اعتدال طبعی قوت رکھتے ہیں
 کہ انکو بہت کچھ غلبہ ہو بشرطیکہ اتفاقات زمانہ انکی قوت کے متفق ہونے کے مانع
 نہ ہوں کیونکہ بہت کم بلکہ نہایت ادنیٰ قوت جو نیکی کے زیر ہدایت ہے اس قوت پر جو
 نسبت زیادہ تر ہے مگر نیکی کے زیر ہدایت نہیں غالب آوے گی۔ بہر حال نیک آدمی منجملہ اور
 وجوہات کے ایک دوسرے کی وضع سے واقف نہ ہونے کے باعث دنیا میں متفق
 نہیں ہو سکتے۔ اور سلسلہ معاملات انسانی جس قدر واضح ہے اور وہ حالت جس میں

فی الحال ہمارا گذر ہو رہا ہے خاصکر کوئی عمر کی نیکی کے کما حقہ عمل کرنے کی چند اور باتوں میں بھی مانع ہے۔ وہ میلان طبعی جبکا اوپر بیان ہوا اگرچہ حقیقی ہے تاہم حالت موجودہ میں موثر ہونے سے باز رکھا گیا ہے مگر ممکن ہے کہ یہ عوارض حالت آئندہ میں رفع ہو جاویں۔ بموجب اصطلاح مسیحیوں کے نیکی اس دنیا میں حالت رزم میں ہے اور مشرقی اتفاقات ناموافق بارہا اس کے مغلوب کرنے میں تھہرتے ہیں۔ مگر ممکن ہے کہ آئندہ عالم میں اسباب اس کے غالب ہونے کے زیادہ ہوں اور سراسر غالب آوے اور چند حالات آئندہ میں اس جزاکا جو بطور نتیجہ کے حاصل ہو حقا اٹھاوے۔ اگرچہ اس دنیا میں نیکی بے قدر رہے اور شاید گناہ و حقیر و مظلوم لیکن ممکن ہے کہ عالم جادوانی میں مکنتی تک قائم رہنے والے حالات ہوں جو ہر طرح نیکی کے عمل کی اور اس کے نتائج بطبع کے واقعی ظہور میں آنے کی کافی گنجائش رکھتے ہوں۔ اگر روح بالطبع غیر فانی ہے اور حالت موجودہ ایک ترقی ہے جانب حالت آئندہ کے جیسا کہ طفولیت سن بلوغ کی طرف ہے تو ہو سکتا ہے کہ نیک آدمی نہ صرف آپس میں بلکہ نیز انواع دیگر کے نیک مخلوقات کے ساتھ حالت آئندہ میں بالطبع متفق ہوں۔ کیونکہ نیکی اپنی فطرت کے تقاضے کے موافق اونکے درمیان جو اس سے مڑتیں اور آپس میں معرفت رکھتے ہیں کسی قدر ایک اصول اور رشتہ اتحاد باہمی کا ہے ایسا کہ مرد و نیک کل عالم کی نیک مخلوقات کی نظروں میں جو اس کی وضع سے واقف ہو سکتے ہیں اور اس کی زیست کے کسی حصے میں کسی طرح جو اس کی معاونت کر سکتے ہیں خواہ شہوانہ مورد الطاف و حمایت ہوگا۔ علاوہ اسکے اگر فرض کر کے نیکی کے یہ سب میلان مفید بعض زمانوں اور حالات بعید میں ایک یا متعدد انواع مخلوقات میں اپنا اثر کامل پیدا کریں اور حق تعالیٰ کی سلطنت میں جو کائنات پھیلے

بدکاروں کی انواع میں سے کسی کے دیکھنے میں آوے تو نیکی کی اس مبارک تاثیر کا
 نمونے کی طرح یا شاید اور طرح پر یہ میلان ہو گا کہ اونکی اصلاح کرے جو اصلاح پذیر ہو
 ہیں اور جنہیں نیکی کی قدر و منزلت بجالا ہو سکتی ہے۔ اگر ہمارے تصورات پروردگار
 کے نظام کی نسبت اسقدر وسیع ہو جائے جسقدر کہ حال کے انکشاف جدید نے
 ہماری نظر نسبت عالم مادی کے کشادہ کر دی ہے تو اس قسم کے بیان بعید از عقل
 اور مبالغہ آمیز معلوم نہوتے بہر حال یہ غرض نہیں ہے کہ اونسے عالم کے نظام خاص کا
 جیسا کہ ہے یعنی بیان سمجھا جاوے یہ تو بغیر الہام کے واضح نہیں ہو سکتا کیونکہ فرض کیا کہ
 اس نظر سے کہ غیر معتبر نہیں ہیں حق گردان نہیں سکتے لیکن اونکا ذکر اس نظر سے
 کیا گیا ہے تاکہ واضح ہو جاوے کہ نیکی کا اپنے لئے اسی فضیلت اور فوائد حاصل کرنے
 سے باز رکھا جانا اونکی اصلی فطرت کے لحاظ سے نیکی میں اونکے حاصل کرنے کے
 میلان ہونے پر کوئی اعتراض نہیں ہو سکتا ہے۔ اور فرضیات مذکورہ سے یہ بات صاف
 واضح ہوتی ہے کیونکہ اونسے ظاہر ہوتا ہے کہ ان عوارض کا لا بد ہونا اسقدر بعید ہے
 کہ ہم خود باسانی تصور کر سکتے ہیں کہ حالات آئندہ میں اونکا رفع ہو جانا اونکی کو عمل کا
 کامل موقع عطا ہونا کیونکہ ممکن ہے۔ اور ان جمیع میلان مفید کو نیکی کے حق میں اعلان
 آئی تصور کرنا چاہئے۔ مگر اس سے عرصہ تقریر بہت وسیع ہو جاتا ہے اگرچہ یہ تقریر
 ہے کہ جیسا عالم مادی کسی قدر پیچیدہ و نامحسوس معلوم ہوتا ہے پروردگار کا کوئی نظام بھی
 ضرور اسی قدر وسیع ہو گا *

اگر ہم اپنی جائے سکونت یعنی کرہ زمین کی طرف ذرا پھر متوجہ ہوں تو ایک
 مثال کے ذریعہ سے جو اسقدر وسیع اور بعید نہیں ہے نیکی کا یہ مبارک میلان دیکھنے میں

آویگا۔ ایک سلطنت یا مشارکت انسانی جو نیکی میں مکمل اور چند زمانوں سے علی التواتر رہی
چلی آتی ہو فرض کرو اور اس کے لئے ایک مقام تجویز کرو جو سلطنت عالمگیر کے لئے
سودمند ہو۔ ایسی ریاست میں فریق مخالف کا نام بھی نہ ہوگا مگر خاص معاملات ریاست
کے خواہی تنخواہی اور ہمیشہ اہل لیاقت کو خوشنودی تمام تفویض ہونگے اور وہ بلا حسد
آپس میں تقسیم کرینگے ہر ایک کو اونہیں سے وہ خدمت دی جائیگی جسکی وہ لیاقت خاص
رکھتا ہو اور وہ جو ذکاوت میں ممتاز نہیں ہیں محفوظ رہینگے اور صاحب ذکا کے
زیر ہدایت و حفاظت ہونا اپنی عین خوش نصیبی جانینگے۔ تجاویز مملکت و تحقیق جمہور نام
کی اتفاق رائے کے نتیجے ہونگے اور ان تجاویز کی تفصیل اوکی قوت متفقہ کے ذریعہ
بدیانت تمام ہوگی بعض لوگ بطریق اولیٰ مگر سب کے سب کسی نہ کسی قدر اقبال مندی
عموم کی مدد کریں گے اور اوہیں ہر شخص اپنی نیکی کا پھل پاویگا۔ اور چونکہ اوں کے درمیان
بے الصافی کا خواہ دغا سے ہو یا ظلم سے نام بھی نہ ہوگا پس بے اپنے ہمسایوں میں بھی
اوس سے بخوبی محفوظ ہونگے۔ کیونکہ عیار سی اور اپنا ذاتی فائدہ جو کہ دراصل فائدہ نہیں ہے
اور ظالمانہ سازشیں جنکو کبھی وقت نہیں ہوتی اور جنکے ساتھ اتفاق اور دغاے اندرنی
ہمیشہ لگی رہتی ہے اگر ان سب کا دانش اور خیر خواہی عام اور اتحاد و ائتھ سے مقابلہ کیا جا
اور دونوں کو اوکی طاقت کی آزمائش کے واسطے کافی زمانہ دیا جائے اوس وقت اوں کا
ضعیف اور محض پوچ ہونا ثابت ہوگا۔ ان سب باتوں پر اوس رعب اور داب کو جو عوام
ایسی سلطنت کا مخصوص بطور نمونے کے روسے زمین پر ہوگا اور اوس تعظیم و تکریم کو جو
اوسکی کج جانگی مضاعف کرنا چاہئے۔ ظاہر ہے کہ یہ سلطنت اور سب سلطنتوں سے علی
ہوگی اور کل دنیا رفتہ رفتہ ضرور اوسکے تصرف میں آجائیگی اور یہ ظلم ناجائز اور تعدی کا

۴
یعنی ایک
جامعہ مدائن
اسو سلطنت
کی جو مملکت
حاکم گیری
میں نہایت
کامیاب رہے
اختلاف آیتھی

نہیں بلکہ کسی قدر تو تسخیر کے ذریعہ سے جسکی راستی کو تسلیم کریں عمل میں آویگا اور کسی قدر اس طرح کہ امتداد زمانہ میں حسب ضرورت متواتر اور بادشاہت میں ایک بعد دوسرے کے اوسکے زیر سایہ پناہ لینگے اور بالقصد اوسکی اطاعت قبول کریں گے۔ سردار اسی سلطنت کا ایک شاہ عالمگیر ہوگا باعتبار اوس معنی کے جو ہنوز کسی انسان فانی کی نسبت مستعمل نہیں ہوا اور مشرقی القاب اوسکی نسبت حرف بحرف صادق آویگا کہ جمیع ملٹیں اور قومیں اور زبانیں اوسکی اطاعت کریں گے۔ اور اگرچہ طبیعت بشری کی واقعیت سے جو ہموک حاصل ہے اور تاریخ انسانی سے ظاہر ہے کہ اس دنیا پر ایک طاقتور انسان کا حقیقی کے خوف اور نیکی کی پیروی عام میں متفق ہو کر ایک جماعت متشارکہ سلطنت میں جمع آنا اور اسی سلطنت کا علی التواتر چند زمانوں تک ایسا بالاتفاق قائم رہنا بغیر وطست معجزہ نما کے غیر ممکن ہے تاہم اگر اوسکو فرض کیجئے اور ان لیجئے تو اثر ایسا ہی ہوگا جیسا ابھی بیان ہوا۔ پس نظیر ایون سمجھئے کہ وہ قوت اور قابا لندی عجیب جسکا وعدہ صحیفہ انبیاء میں قوم یہود سے ہوا بدرجہ غایت اوس پیشین گوئی کا جو انکے حق میں کی گئی کہ جمیع قوم را سبناز اور ہمیشہ کے لئے زمین کی وارث ہوگی نتیجہ ہوگا بشرطیکہ حیلہ اخیر سے صرف مدت دراز تک جو امور ات کی تکمیل کے لئے کافی ہو قائم رہنا بھجا جاوے۔ اس قسم کی پیشین گوئیاں جو متعدد ہیں سلسلہ اسباب عالم موجودہ و معلومہ میں پوری ہونہیں سکتیں لیکن اگر اونکا پورا ہونا فرض کیا جائے تو اس صورت میں وہ سلطنت اور عظمت جسکا وعدہ ہوا ضرور بدرجہ غایت بالطبع ظہور میں آسکی۔

اب دین کے نظام اجمالی پر غور کیجئے کہ انتظام دنیا کا کیساں اور متحد اور خیر و شر کی امتیاز پر مبنی ہے اور کہ نکوئی اور راستی انجام کار غالب رہیگی اور ایک حاکم

مطلق کے اہتمام میں فریب اور قوت ناجائز اور تیز شرکی دغا بازی اور قہری پرغاب
 آؤنگی۔ اور بیانات مسطورہ بالا سے ظاہر ہو گا کہ حق تعالیٰ نے ہر کو عقل کے ذریعہ سے
 اس نظام کے مختلف حصوں کے رابطہ خاص دریافت کرنے کی قابلیت عطا کی ہے
 اور نیز اس بات کے دریافت کرنے کی کہ اس نظام میں کبیل کو پونچنے کا میلان جو
 نیکی کی مقتضائے طبیعت سے نکلتا ہے موجود ہے اور اس میلان کو کسی قدر نیکی کا
 جزو جوشیا کی سرشت میں داخل ہے سمجھنا چاہئے۔ اگر کوئی شخص ان سب باتوں کو خفیف
 اور ادنیٰ سمجھے تو میری اوس سے یہ درخواست ہے کہ اگر یہ سب میلان مفید بدی میں
 بالذات اور بالطبع ہوتے یا نیکی میں بالذات اوسکے برخلاف ہوتے تو اوسکی کیا رائے
 ہوتی بتا مل غور کرے۔

لیکن شاید اعتراض کیا جاوے کہ باوجود نیکی کی ان سب تاثیرات اور
 میلان بالطبع کے ممکن ہے کہ معاملات خلط ملط آبی طرح چرچا کہ اس دنیا میں فی الحال
 بین کل عالم میں جاری ہوں اور آئندہ بھی جاری رہیں یعنی نیکی کا ہے سرفراز ہو اور گنا
 سرنگوں اور بدی کا ہے سزا کو پونچے اور گنا ہے کامیاب ہو۔ اسکا یہ جواب ہے کہ
 اس باب میں یا اس رسالہ میں یہ بات مد نظر نہیں رکھی گئی ہے کہ حق تعالیٰ کی کامل حکومت
 میسر ہو اس دنیا پر ہے یا دین کی صداقت کما حقہ ثابت کیجاے بلکہ یہ کہ غور کیا جا
 کہ نظام اور سلسلہ اسباب عالم میں کونسی ایسی باتیں ہیں جو حکومت میسرہ یا دین کے تحقیقی
 ثبوت کی جس سے ہم آپ کو واقف سمجھتے ہیں تائید کرتی ہیں اور کہ اس مدعا کی نظر سے
 تقریر مسطورہ بالا کی متانت بخوبی ثابت ہو جاوے۔ ہمارے درمیان راحت و رنج
 ظاہر کسی قدر بلکہ بہت زیادہ بلا محاظ آدمیوں کی لیاقت یا عدم لیاقت کے فی تحقیق

حق تعالیٰ نے ہر کو عقل کے ذریعہ سے اس نظام کے مختلف حصوں کے رابطہ خاص دریافت کرنے کی قابلیت عطا کی ہے اور نیز اس بات کے دریافت کرنے کی کہ اس نظام میں کبیل کو پونچنے کا میلان جو نیکی کی مقتضائے طبیعت سے نکلتا ہے موجود ہے اور اس میلان کو کسی قدر نیکی کا جزو جوشیا کی سرشت میں داخل ہے سمجھنا چاہئے۔ اگر کوئی شخص ان سب باتوں کو خفیف اور ادنیٰ سمجھے تو میری اوس سے یہ درخواست ہے کہ اگر یہ سب میلان مفید بدی میں بالذات اور بالطبع ہوتے یا نیکی میں بالذات اوسکے برخلاف ہوتے تو اوسکی کیا رائے ہوتی بتا مل غور کرے۔ لیکن شاید اعتراض کیا جاوے کہ باوجود نیکی کی ان سب تاثیرات اور میلان بالطبع کے ممکن ہے کہ معاملات خلط ملط آبی طرح چرچا کہ اس دنیا میں فی الحال بین کل عالم میں جاری ہوں اور آئندہ بھی جاری رہیں یعنی نیکی کا ہے سرفراز ہو اور گنا سرنگوں اور بدی کا ہے سزا کو پونچے اور گنا ہے کامیاب ہو۔ اسکا یہ جواب ہے کہ اس باب میں یا اس رسالہ میں یہ بات مد نظر نہیں رکھی گئی ہے کہ حق تعالیٰ کی کامل حکومت میسر ہو اس دنیا پر ہے یا دین کی صداقت کما حقہ ثابت کیجاے بلکہ یہ کہ غور کیا جا کہ نظام اور سلسلہ اسباب عالم میں کونسی ایسی باتیں ہیں جو حکومت میسرہ یا دین کے تحقیقی ثبوت کی جس سے ہم آپ کو واقف سمجھتے ہیں تائید کرتی ہیں اور کہ اس مدعا کی نظر سے تقریر مسطورہ بالا کی متانت بخوبی ثابت ہو جاوے۔ ہمارے درمیان راحت و رنج ظاہر کسی قدر بلکہ بہت زیادہ بلا محاظ آدمیوں کی لیاقت یا عدم لیاقت کے فی تحقیق

منقسم ہیں۔ اور اگر نظام اور سلسلہ اسباب عالم میں اس امر کی نسبت کچھ اور ظاہر نہ ہوتا تو نظام اور سلسلہ اسباب عالم سے کوئی دلیل اس امید یا اندیشہ کی نہ نکلتی کہ آدمیوں کو حالت آئندہ میں موافق اونکے اعمال کے جزا اور سزا دی جائیگی۔ مگر جاسے غور ہے کہ اس سے یہ بات نکلتی ہے کہ اس صورت میں بھی اسباب ظاہری سے اس امر کے خیال کی کوئی وجہ پیدا نہ ہوتی کہ حالت مجموعی کی نظر سے نیکی غالب نہ ہوگی بلکہ بدی خواہی خواہی غالب رہیگی۔ پس ثبوت ایسی حالت آئندہ کا جہین مکافات ہوگی دلائل متعارفہ پر جو میری رائے میں ظاہر الا جواب ہیں مبنی رہتا اور اگرچہ اون باتوں سے جن پر ابھی اصرار ہو چکا ہے اون دلائل کی تائید مزید نہ ہوتی تو بھی دے لا جواب قائم رہتے مگر ان باتوں سے تو اونکی از بس تائید ہوتی ہے کیونکہ۔

(اولاً) اون باتوں سے ظاہر ہوتا ہے کہ طبیعت عالم کے موجد کو دیبا نیکی اور بدی کے عدم توجہی نہیں ہے بلکہ وہ بائین طبیعت عالم کے موجد کی طرف سے نیکی کی تائید میں اور بدی کے خلاف پر بمنزلہ اعلان قطعی کے ہیں جس سے گریز ممکن نہیں اور اس اعلان کے مقابلہ میں بدی کی طرف سے نہ کچھ پیش کر سکتے ہیں اور نہ اوسکے جواب میں کچھ کہہ سکتے ہیں۔ پس اگر کوئی شخص بلا لحاظ ثبوت حقیقی دین کے صرف سلسلہ اسباب عالم کے ذریعہ سے دریافت کیا چاہے کہ آیا زندگانی آئندہ میں راستباز کا یا بدکار کا فائدے میں رہنا قرین قیاس ہے تو ہرگز شک نہیں کہ اوسکی رائے کو درباب راستبازوں کے فائدے میں رہنے کے غلبہ ہوگا۔ پس سلسلہ اسباب عالم جس پہلو پر کہ اوسکا فی الحال بیان ہوا ہمارے لئے دینی فرائض کا ایک ثبوت واقعی جو تجربہ سے حاصل ہوا ہم پہنچاتا ہے۔

۲
مراد و نصیب
حق تعالیٰ
کے ہوا
میں

ثانیاً جب حق تعالیٰ موافق دین کی تعلیم کے نفس نیکی اور بدی کی جزا و سزا دیکھا اس طرح کہ ہر ایک شخص حیثیت مجموعی کی نظر سے اپنے اعمال کا عوض پائیگا تو یہ عدالت گستری بہ نسبت اوسکے جسکا تجربہ بہکوحق تعالیٰ کے انتظام موجودہ سے حاصل ہے باعتبار جنس کے نہیں بلکہ صرف باعتبار مرتبے کے مختلف ہوگی۔ وہ دراصل وہ ہوگی جسکی طرف ہم فی الحال میلان دیکھتے ہیں۔ وہ اوس حکومت متمیزہ کی صرف تکمیل ہوگی جسکی نسبت تقریر مسطور سے ثابت ہوا کہ اوسکے اصول اور ابتدا کا وجود نظام اور سلسلہ طبیعت عالم موجودہ میں لا کلام پایا جاتا ہے۔ اور اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ (ثالثاً) جیسا کہ حق تعالیٰ کی حکومت طبیعیہ میں راحت اور رنج کے قسام اور مقدار سے جسکا تجربہ بہکونی الحال حاصل ہے اس امید اور اندیشہ کو جگہ ہے کہ حالت آئندہ میں در صورت اوسکے تسلیم کئے جانے کے راحت اور رنج دونوں کی مقدار اور اقسام زیادہ ہوں۔ ویسا ہی اوسکی حکومت متمیزہ میں ہمارے اس امر کے تجربے سے کہ نیکی اور بدی کی فی الحال جزا و سزا کسی قدر واقعی دیجاتی ہے اس امید اور اندیشہ کو جگہ ہوتی ہے کہ ممکن ہے کہ آئندہ کو اونکی جزا و سزا زیادہ تر دیجائے۔ البتہ یہ امر تسلیم کیا جاتا ہے کہ محض اتنی ہی بات اس گمان کے لئے کہ نیکی اور بدی کی خواہ ستخواہ زیادہ ہی جزا و سزا دی جائیگی اور کم نہیں کافی نہیں ہے +

تاہم (آخر الامر) نیکی اور بدی کے نیک اور بد میلان سے گمان مذکور کی کافی گنجائش ہے۔ کیونکہ یہ میلان لازمی ہیں اور اشیا کی طبیعت پر مبنی ہیں در حالیکہ اونکے اثر کامل پیدا کرنے کے عوارض بیشمار حالتوں میں لازمی نہیں بلکہ صرف عارضی ہیں اس صورت میں ان میلان کا اور نیکی اور بدی کی واقعی جزا و سزا کا جو اشیا کی مقتضا

۲
اصول کا جائزہ
دیکھو

طبیعت سے بلا واسطہ نکلتا ہے حالت آئندہ میں قائم رہنا نسبت اونکے عوارض اتنا ہی کے قائم رہنے کے زیادہ ترقوی دلیل پر مبنی ہو سکتا ہے۔ اور اگر یہ عوارض اوٹھ جائیں تو ان جزاؤں اور سزاؤں کا آگے کو زیادہ تر بڑھتے جانا اور حکومت ممیزہ کی تکمیل کی جانب اونکا رجحان ہوتا خواہ مخواہ لازم آوے گی یعنی نیکی اور بدی کے میلان اپنا اثر کامل پیدا کرینگے لیکن یہ کہ کس وقت یا کہاں یا کس خاص طرح یہ ہوگا بغیر اسام کے ہرگز واضح نہیں ہو سکتا ہے +

اگر ہیئت مجموعی کی نظر سے دیکھا جائے تو حق تعالیٰ کی حکومت طبیعیہ سے ایک طرح کی حکومت ممیزہ نکلتی ہے اس لئے کہ نیکی اور بدی کی اس نظر سے کہ عجت مشارکہ کے حق میں مفید و مضر ہیں اور نیز نفس نیکی اور نفس بدی کی نظر سے بالطبع جزا و سزا دیجاتی ہے۔ پس طریقہ حکومت کے ممیزہ یعنی نیکی اور بدی کی امتیاز پر مبنی ہونیکا خیال اختراعی نہیں بلکہ طبیعی ہے کیونکہ عالم کے نظام اور سلسلہ اسباب کے معائنہ سے یہ خیال ہمارے ذہن میں پیدا ہوتا ہے اور جن مثالوں کا ذکر ہوا ان میں طریقہ مذکور کے اجرا کی ابتدا وقتی پائی جاتی ہے۔ اور ان باتوں کو نیکی کے حق میں اور بدی کے خلاف پر طبیعت عالم کے موجد کا اعلان تصور کرنا چاہئے یہ باتیں حالت آئندہ میں اونکے جزا و سزا دیئے جانے کے تصور کو اعتبار بخشی ہیں اور نیز اس امید اور خوف کے ارکان کی بنا ہیں کہ اونکی جزا و سزا بہ نسبت اوسکے کہ بیان دیجاتی ہے زیادہ تر دیجاوے اور جس قدر کہ ان باتوں کی تصدیق ہوتی ہے اسی قدر دین کے اثبات کی دلیل جو نظام اور اسباب عالم سے حاصل ہوتی ہے اس بات پر غور کرنے سے ترقی پاتی ہے کہ زمانہ حال کے مقابلے میں اس نظام کے حسین خیر و شر کا امتیاز پایا جاتا ہے

کمال کی جانب بہت زیادہ ترقی کر نیکی طبعی میلان موجود ہیں اور اس کے عوارض نے انتہا
 حالتوں میں صرف عارضی ہیں پس طریقہ حکومت کے خیر و شر کی تمیز پر مبنی ہونیکا خیال
 (اسی حکومت جو نسبت اس کے کہ دیکھنے میں آتی ہے زیادہ کامل ہو) اختراعی نہیں بلکہ
 طبعی ہے اس لئے کہ وہ نیکی اور بدی کے میلان ذاتی سے ہمارے ذہن میں آتا ہے۔
 اور ان میلان کو اس طرح سے سمجھنا چاہئے کہ وہ طبیعت عالم کے موجب کی طرف سے
 بمنزلہ آگنی اور کناثہ وعدے اور وعید کے ہیں کہ نیکی اور بدی آئندہ کو نسبت زمانہ حال
 کے بہت زیادہ مورد جزا و سزا ہوگی۔ اور واقعی ہر میلان طبعی سے جو جاری رہنے والا
 ہے مگر صرف علل اتفاقہ اس کے اثر کامل پیدا کرنے کے مانع ہیں یہ ظن حاصل ہوتا ہے
 کہ اس طرح کامیلان کسی نہ کسی وقت اپنا اثر کامل پیدا کرے گا اور اس ظن کی قوت
 استدرا زمانہ کے موافق زیادہ یا کم ہوگی۔ اور ان سب باتوں سے ایک ظن واقعی
 پیدا ہوتا ہے کہ طریقہ حکومت متمیزہ جو عالم میں قائم ہے آئندہ کو کمال کی جانب
 زیادہ ترقی کرتا جائیگا بلکہ میرا یہ گمان ہے کہ ان باتوں سے یہ ظن پیدا ہوتا ہے کہ
 وہ حکومت پوری پوری تکمیل کو پہنچ جائیگی۔ مگر ان سب باتوں سے مع خیر و شر میں
 تمیز کرنیوالی طبیعت کے جو حق تعالیٰ نے ہم کو عطا کی ہے باین نظر کہ وہ اسکی عطا کی
 ہوئی ہے ایک ثبوت جو تجربہ سے حاصل ہوا پیدا ہوتا ہے کہ وہ طریقہ حکومت ضرور مکمل
 ہو جائیگا۔ اور چونکہ یہ ثبوت واقعات سے حاصل ہوتا ہے لہذا اس ثبوت سے جو
 افعال کے مناسب اور غیر مناسب ہونے کی نسبت ازلی اور غیر ممکن التغیر سے برآمد
 ہوتا ہے مغایر ہے +

یاب چہام

حالت آزمائش کے یہاں جو امتحان و مشکلات و خطرات پر دلالت کرتی ہے

دین کی اس تعلیم عام ہیں کہ ہماری زندگی موجودہ زندگی آئندہ کے واسطے ایک حالت آزمائش ہے چند مخصوص باتیں جو ایک دوسرے سے مختلف ہیں مثلاً ہیں لیکن اوسکے مقدم اور معروف معنی یہ معلوم ہوتے ہیں کہ ہمارا آئندہ کالفع اور ضروری الحال موقوف ہماری ذات خاص پر ہے۔ کہ یہاں نیک کرداری اور بد کرداری کے لئے جنگی حق تعالیٰ آئندہ کو جزا اور سزا دیگا محل اور موقعے موجود ہیں۔ اور بدی پر ترغیب دینے کے اسباب اور نیکی کی طرف مائل کرنے کے وجوہات بھی ہیں۔ اور یہ ہنزلہ اس کہنے کے ہے کہ ہم حق تعالیٰ کی حکومتِ مہیترہ کے ماتحت ہیں اور ہر کواپنے اعمال کا حساب اوسے دینا ہے۔ کیونکہ آئندہ کا حساب اور عام طرح عادلانہ جزا و سزا ہونی کا خیال دلالت کرتا ہے کسی نہ کسی طرح کی تحریص پر جو خطا پر مائل کرتی ہو ورنہ خطا کا ارتکاب ہی ممکن نہ ہوتا اور نہ جزاے اعمال یا امتیاز کا موقع ہوتا۔ مگر البتہ یہ فرق ہے کہ خطا پر راغب کرنے کے اسباب اور راہ صواب پر یکساں مستقل رہنے کی مشکلات اور ایسی تحریص کے باعث ناکامی کے خطرات پر الفاظ حکومتِ مہیترہ کی نسبت لفظ آزمائش کا خاص حکم اور زیادہ ترصان صاف دلالت کرتا ہے۔ پس بنفسہ حالت آزمائش پر جس سے امتحان اور مشکلات اور خطرات باخصوص نکلتے ہیں مفصل طور پر غور کرنا مناسب معلوم ہوتا ہے *

اور جیسا حق تعالیٰ کی حکومت متمیزہ سے جسکی تعلیم دین کرتا ہے یہ بات کتنی ہے کہ بلحاظ عالم آئندہ کے ہم حالت آزمائش میں ہین اسی طرح سے حق تعالیٰ کی حکومت

طبیعیہ سے جسکے ہم ماتحت ہیں یہ بات ٹھکتی ہے کہ ہم بلحاظ عالم موجودہ کے بھی اسی
 معنی کر کے حالت آزمائش میں ہیں حکومت طبیعیہ سے جو وسیلہ جزا و سزا کے عمل میں
 آتی ہے ایک آزمائش بلحاظ عالم موجودہ کے اسی قدر ٹھکتی ہے جسقدر حکومت متمیزہ
 سے ایک آزمائش بلحاظ عالم آئندہ کے ٹھکتی ہے۔ حق تعالیٰ کا افعال سے جسکے کرنے
 اور نہ کرنے کے ہم مختار ہیں بعض سے خوشی اور بعض سے تکلیف ملحق کرنا اور ہر کو اس
 امر کی آگاہی دینا اس مقام پر حکومت طبیعیہ عبارت اسی سے ہے اس سے یہ بات
 بالضرور ٹھکتی ہے کہ اوس نے ہماری خوشی اور تکلیف یا نفع اور ضرر کو کسی قدر ہمارے
 اوپر موقوف رکھا ہے اور جسقدر انسان کو کسی طرح کے فعل کے ارتکاب پر جس سے
 دنیوی بے آرامی اور بیقاری نسبت خاطر جمعی کے غالباً زیادہ عائد ہو تحریریں ہوتی ہیں
 اوی قدر انکا دنیوی فائدہ اونکی ذات خاص سے معرض خطر میں ہوتا ہے یا دے
 اونکی نسبت حالت آزمائش میں ہوتے ہیں۔ قابل محاط ہے کہ لوگ اکثر اوقات غیر ذمہ
 اور نیز اپنے تئیں دنیوی کاروبار کی بدانتظامی کی نسبت الزام دیتے ہیں اور ہم دیکھتے
 ہیں کہ بہترے اپنے لئے جیسی چاہئے کوشش کرنے میں ازبیس قاصر رہتے ہیں
 اور اوس طبیعی خوشی کو جو زندگی موجودہ میں دے چل کر سکتے تھے ہاتھ سے
 کھودیتے ہیں شاید اس امر کا زیادہ یا کم ہر شخص مرتکب ہوتا ہے۔ مگر بہترے نہ اسوجہ
 سے کہ بہتر جاننے کی یا اپنے حق میں بہتر کام کرنے کی اونکو لیاقت ہی نہ تھی (اسی
 صورت کو تو دعاے بحث طلب سے اصلاً تعلق نہیں ہو سکتا) بلکہ اپنے خاص قصور
 سے اپنے تئیں کمال بے آرامی اور اشد آذیت و خواری میں مبتلا کرتے ہیں۔ اور ان
 باتوں سے دنیوی فائدے یا خوشی کے خلاف تحریریں کئے جانے کا اور کم باز یاد

ناکام ہونے کا خطرہ بالضرورت نکلتا ہے۔ ہر ایک شخص بغیر لحاظ دین کے اور خطرات کا جو جو انون کو دنیوی کاروبار شروع کرنے پر پیش آتے ہیں ذکر کرتا ہے اور یہ خطرات نہ محض نادانی اور اتفاقات ناگزیر سے بلکہ دوسرے وجوہات سے بھی عائد ہوتے ہیں اور کل نہیں تو یہی کے بعض طریقوں پر جو آدمیوں کے دنیوی فائدے اور بددلی کے منافی ہیں تحریر کیا جانا حال اور آئندہ کے فائدے کے ترک کرنے پر تحریر کیا جاتا ہے پس باعتبار اپنی طبعی یا دنیوی حیثیت کے ہم ایک حالت آزمائش یعنی سخت مشکل اور خطرے کی حالت میں ہیں اور یہ آزمائش ہماری دینی آزمائش یعنی اس کے جو عالم آئندہ سے تعلق رکھتی ہے مشابہ ہے *

یہ بات اس شخص پر زیادہ تر واضح ہوگی جو اسکو توجہ کے قابل سمجھ کر فکر تمام غور کریگا کہ ہماری آزمائش دونوں حیثیتوں میں کن کن چیزوں پر مشتمل ہے اور نظر رکھے گا کہ انسان اس آزمائش میں کس طرح عمل کرتے ہیں *

اور وہ جسے دونوں حیثیتوں میں ہماری آزمائش مشتمل ہے یا تو ہماری کیفیت خارجیہ سے دیا ہماری فطرت سے ضرور کسی قدر متعلق ہوگی کیونکہ ایک صورت میں تو آدمی ناگمانی سے کج رفتاری کے مرکب ہو سکتے ہیں یا کسی شاذ و نادر واقعات خارجیہ سے مغلوب نفس ہوتے ہیں ورنہ وہ عاقبت اندیشی اور نیکو کاری میں ثابت قدم رہتے۔ ایسی صورتوں میں ہر شخص اون آدمیوں کی کج رفتاری کا ذکر کرنے میں اسکو خاص کیفیات خارجیہ سے مشوب کریگا اور برخلاف اسکے وہ شخص جو بدی کا ہی قسم کی نادانی کے خور ہو گئے ہیں یا جنکی بعض خواہشات نفسانیہ غلبہ پر ہیں اُسے موقع ڈھونڈیں گے اور عقل اور پرہیزگاری کو ترک کر کے اپنی خواہشوں کو پورا

کرنے کی گویا تلاش میں پھرینگے ایسے شخصوں کی نسبت کہا جائیگا کہ وہ نہ اسباب
خارجیہ کے باعث بلکہ اپنی عادت اور خواہش نفسانیہ کی تحریکوں سے مرکب ایسے
امر کے ہوئے۔ اور صورت آخر الذکر کا واقعی حال یہ ہے کہ جس طرح مخصوص خواہش
نفسانیہ کو میدارنیکی اور دینداری سے مطابقت نہیں ہے اسی طرح خواہش
نفسانیہ کو عاقبت اندیشی یا حب نفس سے جو احاطہ عقل سے تجاوز کرتی ہو اور جس
سے ہمارا دنیوی فائدہ مقصود ہے مطابقت نہیں ہے بلکہ اکثر اوقات دونوں سے
مخالف راہوں کی طرف کھینچتی ہیں پس اس قسم کی خاص خواہش نفسانیہ بقدر
کہ وہ بلحاظ ہمارے دنیوی فائدے کے نا عاقبت اندیشی سے عمل کرنے پر غلبہ
دلاتی ہیں اسی قدر عمل بد کے ارتکاب پر تحریک کرتی ہیں۔ بہر حال جبکہ ہم کہتے ہیں
کہ آدمی تحریک کی کیفیات خارجیہ کے باعث گمراہ ہو گئے تو خواہ نہ خواہ سمجھا جاتا ہے
کہ او کی طبیعت میں کوئی ایسی شے ہے جسکے باعث وہ کیفیات موجب تحریک
کی ہوئیں یا جسکے سبب سے وہ اثر پذیر ہوئے اسی طرح جب ہم کہتے ہیں کہ انکو
خواہش نفسانیہ نے گمراہ کیا تو ہمیشہ سمجھا جاتا ہے کہ موقع اور کیفیات اور اشیا
موجود ہیں جسے وہ خواہش حرکت میں آتی ہیں اور جسکے واسطے وہ محفوظ
ہو سکتی ہیں۔ اور اس لئے اسباب تحریک ظاہری ہوں یا باطنی آپس میں مطابقت
رکھتے ہیں اور باہم ایک دوسرے پر دلالت کرتے ہیں۔ جبکہ چند اشیاے خارجیہ جو
قوائے شوائیہ و خواہش نفسانیہ اور میلان نفس کی مطمح نظر ہیں قوائے حسہ
کے پیش نظر ہوئیں یا انہوں نے دل میں گذر کے اپنی تقاضاے فطرت کے
موافق تاثیر پیدا کی نہ صرف ان صورتوں میں کہ بلحاظ عاقبت اندیشی اور طریقہ جائز

۲
نفسانیہ فائدہ
دنیوی و دینی
کے خلاف
راہوں کی طرف
کھینچتی ہیں

کے اون سے تندرست اور ٹھیکہ ہوتے ہیں بلکہ اون میں بھی جہاں اس طور پر استلذاذ ممکن نہیں
مگر از روئے شر اور ناقبت اندیشی کے ممکن ہے ایسی صورت میں آدمی حال اور
نیز آئندہ کے فائدے یا ہیبوی کے دیدہ و دانستہ کہونے کے معرض خطر میں یکسان ہوتے
ہیں اور دونوں کی حفاظت کے لئے نفس کشی کی یکسان ضرورت ہوتی ہے یعنی
اونھیں خواہشہماے نفسانیہ کے باعث جو اونھیں وسیلوں سے حرکت میں آئیں
ہم دونوں کی نسبت حالت آزمائش میں یکسان ہیں پس جبکہ آدمیوں کا دنیوی فائدہ
اونکی ذات خاص پر موقوف ہے اور اوسکے حاصل کرنے کے واسطے عاقبت اندیشی سے
چلنا پر ضرور تو خواہشہماے نفسانیہ کا خواہ اور اون کی وضع دیکھ کر کسی اور کیفیت خارجیہ
کی وجہ سے کسی اشیاء خاص کی طرف اوقات خاص پر کسی قدر ایسا بافراط مشتعل
ہونا کہ اونکا التذاذ مقتضایہ دنیوی عاقبت اندیشی سے بعید ہو یہ ایسے اسباب تحریر
ہیں کہ ان سے خطرہ متصور اور اکثر اوقات دنیا کے زیادہ فائدے کو فائدہ قلیل کے
واسطے ترک کرنے پر بجا میابی تمام آمادہ کرتے ہیں یعنی اوس شے کو جس سے نظر
حالت مجبوری ہمارا دنیوی فائدہ متصور ہے التذاذ بافضل کے واسطے چھوڑ داتے ہیں
جو کچھ مسطور ہوا وہ ہماری حالت آزمائش کا حیثیت دنیوی کی نظر سے بیان ہے اب
اگر بجائے لفظ حال کے لفظ آئندہ کا اور بجائے عاقبت اندیشی کے لفظ نیکی کا
قائم کیا جائے تو چونکہ یہ دونوں حالتیں آپس میں از بس متشابہ ہیں پس یہی بیان
ہماری حالت آزمائش کا حیثیت دینی کی نظر سے بھی فائدہ بخوبی دیگا +

اگر اس امر کا خیال کرے کہ دونوں حیثیتوں میں ہماری آزمائش متشابہ
ہے کچھ زیادہ غور کیا جائے کہ انسان اوس آزمائش میں کس طرح عمل کرتے ہیں

تو واضح ہو گا کہ بعض لوگ اس کا اس قدر کم خیال کرتے ہیں کہ زمانہ حال سے آگے اونکی
 نظر نہیں پڑتی مے حال کی لذتوں میں ایسے مبتلا ہیں کہ گویا نتائج کا خیال ہی دل میں
 نہیں آتا اور نہ اس زندگی کے آئندہ آرام اور بہتری پر اور نہ دوسری زندگی کی اہمیت
 کچھ التفات ہے۔ بعض لوگ ہوا سے نفس کے غلبے سے دین اور دنیا دونوں کے
 معاملات میں دھوکے میں ہیں اور آنکھوں پر گویا پردہ پڑا ہے۔ اور بعض ایسے ہیں کہ
 جنھوں نے دھوکہ تو نہیں کھایا مگر باوجود ہونے عقل سلیم اور اس قصد کے کہ اپنی روش
 سنبھالیں گو وہ قصہ ضعیف ہو اویسی قسم کی خواہشائے نفسانیہ اونکو گویا کھینچے لئے
 جاتی ہیں۔ اور ایسے بھی آدمی ہیں (اور انکا شمار ہرگز قلیل نہیں) جو بیچاری سے قورا
 کرتے ہیں کہ ہم اس زندگی میں فائدے کو نہیں بلکہ صرف اپنی خواہش اور حظ نفس کو
 مد نظر رکھتے ہیں اور وہ ہر شے سے جو عقل سلیم کے موافق ہے بر ملا اعراض کر کے
 بدترین بے اعتدالی کی راہ میں باوجود پیش بینی اس امر کے کہ وہ اس دنیا میں اونکی
 تباہی کا باعث ہوگی بلاتناشف اور خوف کے مبادرت کرتے ہیں۔ اور بعض لوگ باوجود
 خوف بدکاری کے نتیجوں کے جو حیات آئندہ میں ہونگے ایسا ہی کرتے ہیں۔ اور اس قدر
 تو بہر کیف کہا جاسکتا ہے کہ انسان کا میلان ہر دم نہ صرف ارادۂ خطا کی جانب ہے
 بلکہ ہم دیکھتے ہیں کہ بلحاظ اپنے دنیوی اور نیز دینی فائدے کے وہ خطا کے مرتکب
 بھی ہوتے ہیں +

پس مشکلات اور خطرات یا آزمائشیں جو دنیوی اور دینی حیثیت میں بہکوا
 پیش آتی ہیں چونکہ باعث اونکا ایک ہی قسم کے اسباب ہیں اور آدمیوں کے چال و
 چلن پر اونکا اثر بھی یکساں ہوتا ہے لہذا ظاہر ہے کہ وہ متشابہ اور ایک ہی قسم کی ہیں +

اور یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ ہماری حالت آزمائش دینی میں ناکامیاب ہونے کی مشکلات و خطرات اور ان کی بدچلنی سے ازبس ترقی پاتی ہیں بلکہ خیال ہوتا ہے کہ گویا انھیں کی بدچلنی سے ہی ہیں اور اسی تعلیم سے جو خواہ اخلاق کی تندرست کے اعتبار سے یا فی الحقیقت ناقص ہو۔ اور اس اثر سے جو عموماً غیر دن کی بدچلنی کا پڑتا ہے اور بددیانتی کے طریقوں سے جو ہر قسم کے پیشوں میں رولج پاگئے ہیں اور دنیا کے بہت سے حصوں میں دین کے فاسد ہو جانے اور ضلالت کے آجانے سے جس سے بدی کو ترقی ہوتی ہے یہ مشکلات و خطرات پیدا ہوتی ہیں اور ازبس ترقی پاتی ہیں۔ اسی طرح دنیوی فائدے کی نسبت عاقبت اندیشی سے چلنے کی مشکلات اور اسکے تحصیل کی پیروی سے برگشتہ ہونے کے خطرات ناقص تعلیم سے اور سن تیز کو پہونچنے کے بعد لوگوں کی جنسے ہم کو سابقہ پڑتا ہے بے اعتدالی اور لاپرواہی سے اور ان غلط خیالوں سے جو دنیوی خوشی کے بارہ میں عام ہو رہے ہیں اور جو بیشتر عوام کی رائے سے لئے گئے ہیں کہ کن چیزوں پر وہ خوشی مشتمل ہے ازبس ترقی پاتی ہیں۔ اور جب قدر بدچلنی سے اسی قدر دنیوی کاروبار میں خود اپنی غفلت اور نادانی سے بھی لوگ آپ کوئی تکالیف میں مبتلا کرتے ہیں اور نفس پروری کی عادت کے باعث ان تکالیف کے برداشت کرنے کی طاقت کم ہو جاتی ہے اور متواتر بیضا بطگیوں سے معاملات اس قدر ابتر ہو جاتے ہیں کہ ان کو کچھ خبر نہیں رہتی کہ ہم کمان ہیں اور طریقہ عمل میں اکثر اوقات ایسی پیچیدگی اور دشواری پڑ جاتی ہے کہ اس بات کا جاننا کہ کیا کرنا چاہئے مشکل ہو جاتا ہے حتیٰ کہ تمیز نہیں ہوتی کہ کونسی بات عاقبت اندیشی یعنی حسن عمل کے موافق ہوگی۔ مثلاً زمانہ شباب کی بدچلنی صر

باعتماد ہماری حیثیت دنیویہ کے اور بغیر لحاظ دین کے چند طریقوں سے عالم سنہین
میں راست کرداری کی مشکلات کو ترقی دیتی ہے یعنی بنظر ہماری حیثیت دنیویہ کی
آزمائش کے ہمکو زیادہ تر معرض نقصان میں رکھتی ہے +

ہم خلق اللہ کے ایک ادنیٰ حصے سے ہیں اور ہمارے حالات پستی میں
ہونے کے طبیعی آثار موجود ہیں۔ اور ہم درحقیقت ایسی حالت میں ہیں جو کسی طرح
ہماری دنیوی یا دینی حیثیت کے لحاظ سے ہمارے حال یا آئندہ کے فائدے کی
حفاظت کے لئے کمال مفید یا حسب وخواہ ہو معلوم نہیں ہوتی ہے۔ اور نہ وہ حالت
ایسی ہے کہ اس سے مفید تر خیال میں نہ آسکتی ہو مگر باوجود اسکے کہ یہ حالت ذلیل
اور بے ثبات اور ترددات سے معمور ہے تاہم اس سے کوئی معقول وجہ شکایت
کی پیدا نہیں ہوتی ہے کیونکہ جس طرح آدمی اپنے دنیوی معاملات کو تھوڑی سی احتیاط
عمل میں لاکر ساتھ عاقبت اندیشی کے اس طور پر سرانجام دے سکتے ہیں کہ اپنی
زندگانی کے ایام اس دنیا میں اوسط درجہ کے آرام اور اطمینان میں بسر کر سکیں
اسی طرح معاملات دینی میں کوئی ایسی بات طلب نہیں کی گئی ہے جسکے کرنے کی
وے بخوبی قدرت نہ رکھتے ہوں اور اگر دے اسپر بھی اوس میں تساہل کریں تو ضرور
اپنے ہاتھوں سے اپنا نقصان کرتے ہیں اور آدمیوں پر اوسی قدر بار رکھنا جسکے
وے بخوبی اوٹھانے کے لائق ہیں خلاف عدالت نہیں سمجھا جاتا ہے بشرطیکہ
صاحب مجاز کی جانب سے ہو۔ اور جس طرح دربارہ نہ عطا ہونے اور تو اسے مفید
کے جنسے مخلوقات کے دیگر انواع مزیں ہیں طبیعت عالم کے موجب شکایت
جیسا ہے اسی طرح اس امر میں بھی شکایت کا موقع نہیں ہے +

مگر جس بات پر بیان اصرار کیا جاتا ہے وہ یہ ہے کہ حالت آزمائش میں
 ہمارا ہونا دین بتاتا ہے اسوجہ سے قابل اعتبار ٹھہرتی ہے کہ وہ پردہ گار کے
 سلوک عام سے جو وہ ہماری نسبت نکل اور معاملات میں جسے ہم واقف ہیں مرعی
 رکھتا ہے سراسر ہمرنگ اور مطابق ہے۔ البتہ اگر حیثیت طبعیہ اور صرف اس جہان
 کی سکونت کے لحاظ سے انسان اپنی پیدائش سے لیکر موت تک بلا تردد اور فکر
 کئے آپ کو امن اور خوشی کی ایک مستقل حالت میں پاتے یا اگر بے پروائی یا ہوا کے
 نفس کی افراط یا اوروں کے بد نمونہ اور دغا بازی یا اشیا کی قریب مینے والی صورت
 کے باعث بے آرامی اور تکلیف میں پڑنے کا خطرہ نہوتا تو ایسی صورت میں دین
 کے حق ہونے کے خلاف کسی قدر ظن کو البتہ جگہ ہوتی اور دین کی تعلیم کہ ہمارا
 آئندہ کا فائدہ جو اعلیٰ تر ہے فی نفسہ محفوظ رکھا نہیں گیا ہے بلکہ ہماری چال چلچ
 موقوف ہے اور اس کے حصول کے واسطے تذکر اور انقیاد نفس کی ضرورت ہے
 عجیب معلوم ہوتی اور اس کی نسبت یہ اعتراض ہو سکتا کہ جیسی ہماری حالت آپ
 ایک حیثیت میں بتلاتے ہیں ہم تجربہ سے اپنی حالت دوسری حیثیت میں کسی
 طرح مثل اس کے نہیں پاتے ہیں ہمارا حال کا کل فائدہ بغیر ہمارے تردد کئے
 ہر طرح ہمارے لئے محفوظ ہے پس اگر ہمارا کوئی آئندہ کا فائدہ ہے تو اس کی صورت
 بھی ایسی ہی کیوں نہ ہو۔ مگر چونکہ عکس اسکے ہم دیکھتے ہیں کہ عام وضع داری اور
 عاقبت اندیشی سے چلنے کے لئے تاکہ اس دنیا میں کسی قدر اطمینان کے ساتھ
 گزر ہو جائے اور اوس میں اوسط درجہ کی عزت اور توقیر حاصل ہو فکر اور غور کی اور
 بہتر سے اشیاے مرغوب لطیع سے بالقصد خود انکاری عمل میں لانے کی اور ایسا

طریق اختیار کرنے کی جو ہر وقت ہرگز پسند نہیں آتا قطعاً ضرورت ہے تو اس صورت میں گل ظن اس امر کے خلاف کہ ہمارے فائدہ اعلیٰ کے حصول کے لئے نفس کشی اور احتیاط کی ضرورت ہے رفع ہو جاتا ہے۔ اگر ہکو تجربہ جمل نہوتا تو شاید اس موقع کی تقریر پر اصرار ہو سکتا تھا کہ یہ امر قرین قیاس نہیں کہ ایک ذات ناقتنا ہی لئے ہکو کسی طرح کے معرض خوف و خطر میں رکھا ہو حالانکہ ہر شے جو ہمارے فہم میں خوف و خطر کی ہے اور جسکا انجام غلطی و ابتری و خواری ہو گانی احوال اس کے علم میں یقیناً موجود ہے۔ فی الحقیقت اس بات کا دریافت کرنا کہ ہم سے ضعیف مخلوقات پر کوئی شے خوف و خطر کی کیوں رکھی گئی ہے فہم کی رسائی کے لئے واقعی ایک دقیقہ جست و سوار ہے اور ایسا ہی رہیگا جب تک کہ ہم گل حقیقت سے یا ہر حال اب کی نسبت زیادہ تر واقف نہو جائیں۔ ہر حال نظام طبیعت عالم اپنی حالت پر قائم ہے۔ ہماری راحت اور سنج ہمارے طریقہ عمل سے متعلق اور اوپر موقوف ہیں۔ کسی قدر اور اکثر صورتوں میں بہت کچھ فعل یا انفعال کا اختیار ہماری پسند پر چڑا گیا ہے۔ اور ہر طرح کی تکالیف زندگی جو لوگ اپنے اوپر غفلت اور نادانی سے عائد کرتے ہیں جس سے احتیاط مناسب کے وسیلے سے بچنا ممکن تھا او سکی مثالیں ہیں۔ اور جس طرح او کو بچا عمل عارضی اور غیر معین ہے اسی طرح یہ تکلیفیں بھی واقع ہونے سے پہلے عارضی اور غیر معین ہیں اور آدمیوں کے عمل کے موافق او کا ظہور ہوتا ہے *

تقریر مسطورہ بالا اول اعتراضات کے جواب میں ہے جو حالت آزمائش کے قابل اعتبار ہونے کی نسبت کئے جاتے ہیں اسی حالت آزمائش کہ جس سے حق تعالیٰ کی حکومت تمیزہ کے ماتحت اسباب تحریریں کا ہونا اور اپنی ہبودی

عام کی نسبت ہمارے ناکام ہونیکا واقعی خطرہ نکلتا ہے۔ اور تقریر مذکور سے یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ اگر ہمارا ایسی حالت میں ہونا اور ایسی بہبودی کا تعلق رکھنا تو یہ قیاس ہے تو پروردگار کے سلوک عام کی مطابقت سے ضروریہ اندیشہ ہمارے دل میں پیدا ہوگا کہ اگر ہم اوس حیثیت میں اپنی واجبات متعلقہ بجالانے میں غفلت کریں گے تو علی قدر مراتب اوس فائدہ کی نسبت ناکام ہونے کے خطرہ میں ہوئیں گے کیونکہ ہمارا ایک حال کا فائدہ ہے جسکا تجربہ حق تعالیٰ کی حکمت کے ماتحت ہم بیان دنیا میں کرتے ہیں اور اس فائدے کے قبول کرنے پر نہ تو ہم مجبور کئے جاتے ہیں اور نہ وہ ہمارے قبول کرنے پر موقوف رکھا گیا ہے بلکہ ہماری کوشش سے حاصل ہو سکتا ہے۔ اوکی صورت یہ ہے کہ غفلت پر تخریص کئے جانے سے یا اوس فائدے کے خلاف عمل کرنے سے ہم اوسکے کھونے کے خطرہ میں ہوتے ہیں اور اگر ہم توجہ نکرین اور نفسی عمل میں نہ لاویں تو ضرور ہے کہ وہ فائدہ ہاتھ سے جاتا رہے اور واقعی ایسا ہوتا بھی ہے۔ پس یہ امر از بس قابل اعتبار ہے کہ ہمارے فائدہ حقیقی اور آخری کی نسبت بھی جو دین سکھاتا ہے ممکن ہے کہ ہماری حالت ایسی ہی ہو +



باب پنجم

حالت آزمائش کے بینین جس سے اخلاق کی تہذیب ترقی مقصود ہے

اس بات پر غور کرنے سے کہ ہم ایک آزمائش کی حالت میں ہیں جو اس قدر مشکلات اور خطرات سے معمور ہے یہ سوال باطبع پیدا ہوتا ہے کہ ہمارا اوہمین پیدا کیا جاتا کیونکہ ہوا۔ مگر اس طرح کے ہتھسار اجالی سے مشکلات لانا بخل کا پیدا ہونا مقصود ہے اگرچہ ان باتوں پر غور کرنے سے کہ شر جس قدر ہے اختیار ہی ہے جیسا خود اس کے تصور سے مترشح ہے اور زندگی کی بہت سی تکلیفوں کے نتیجے ظاہر انیک ہوتے ہیں بعض مشکلات کی تخفیف ہو جاتی ہے تاہم جبکہ ان دونوں باتوں کی اور کیفیتوں پر اور اس امر پر کہ زندگی آئندہ میں شر کا کیا نتیجہ ہوگا بحفاظت کیا جاتا ہے تو لامحالہ تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ اس معاملے کے جمیع وجوہات کے بیان کرنیکا دعویٰ کرنا کہ ہمارے لئے ایسی حالت جس سے نظر بحیثیت موجودہ استفادہ شر اور تکلیف و حقیقت پیدا ہو کیونکہ مقرر کی گئی ہے ظاہر انا دانائی اور گستاخی ہے ہم نہیں کہہ سکتے کہ آیا اس امر کی کل حقیقت کا صرف دریافت ہی کرنا یا اس کا پہنچنا بھی ہمارے قوائے ادراک سے باہر ہے اور فرض کرنا کہ ہم اس کے سمجھنے کے قابل بھی تصور کئے جاویں تاہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ آیا اس کا معلوم کرنا ہمارے حق میں مفید ہوگا یا مضر لیکن چونکہ ہماری حالت موجودہ کا کسی صورت میں حق تعالیٰ کی کامل حکومت میترہ سے غیر مطابق ہونا پایا نہیں جاتا پس دین سکھاتا ہے کہ ہم اوہمین اس لئے پیدا کئے گئے ہیں کہ نیکی پر عمل کرنے سے دوسری حالت کے لئے

جو اسکے بعد آئینہ الی ہے قابلیت حاصل کریں۔ اور اگرچہ اس ہتھسار کی نظر سے
جسکا ذکر اوپر ہوا یہ جواب کسی قدر بلکہ از بس جزوی ہے تاہم وہ اس امر کے ہتھسار
میں کہ ہمارا یہاں کیا کام ہے زیادہ تر شافی ہے اور اسکا جواب دیا جانا ہمارے
واسطے دھل نہایت ضروری ہے۔ الغرض مدعاے ظاہری ہمارے ایسی حالت
میں جو اسقدر تکالیف اور خطرات و مشکلات سے معمور ہے پیدا کئے جانے کا یہ ہے
کہ ہم تقویٰ و نیکو کاری میں ترقی کریں اس نظر سے کہ وہ حالت آئندہ کے لئے
جو حالت امن اور خوشی کی ہوگی ضروری لیاقتیں ہیں +

اب شروع زندگی پر اگر اس نظر سے لحاظ کیا جائے کہ وہ اس عالم
میں سن تیز کے لئے ایک حالت تربیت ہے تو اور کما ہماری اس عالم کی آزمائش
سے جو دوسرے عالم سے نسبت رکھتی ہے مشابہ ہونا صاف صاف اور بالبدست
ظاہر ہوگا پہلی بات کو ہماری دنیوی حیثیت سے وہ ہی تعلق ہے جو دوسری بات کہ
ہماری دینی حیثیت سے ہے۔ مگر بعض باتوں سے جو دونوں حیثیتوں میں پائی
جاتی ہیں اور دونوں پر جدا جدا زیادہ تر غور کرنے سے صاف صاف ظاہر ہو جائیگا
کہ اوتکے مابین کہاں تک اور کیسی قوی مشابہت ہے اور وہ اعتبار جو اس
مشابہت سے اور نیز انسان کی طبیعت کی سرشت سے پیدا ہوتا ہے کہ زندگی
موجودہ کا مدعا یہ ہے کہ زندگی آئندہ کے لئے حالت تعلیم ہو واضح ہو جائیگا +
(۱) ہم دیکھتے ہیں کہ ہر نوع کی مخلوق خاص طرح کی زندگی بسر کرنے
کے لئے پیدا کی گئی ہے جسکے واسطے ہر نوع کو اپنی مخصوص طبیعت اور لیاقتیں اور
مزاج اور اوصاف کی اسی قدر ضرورت ہے جسقدر اسکو مخصوص لوازم خارجہ کی

ضرورت ہے۔ اور ان دونوں باتوں کو اس حالت یا خاص طریقہ زندگی میں داخل اور اس کے اجزاء سمجھنا چاہیے۔ اگر کسی شخص کی قابلیتیں اس قدر تبدیل کر دی جائیں کہ جہاں تک اس کا تبدیل ممکن ہے تو وہ معاشرت انسانی کے اور خوشی انسانی کے مطلقاً ناقابل ہو جائیگا یعنی ایسا ناقابل ہو گا کہ گویا باوجود اپنی طبیعت کے حالت اصلی پر رہنے کے وہ ایک ایسی دنیا میں پیدا کیا گیا ہے جس میں اس کو نہ فعل کر نیکا موقع ہے اور نہ اس کے قواسم شہوانیہ و ہوائے نفسانیہ اور نہ کسی طرح کے میدان نفس کے التذاذ کے اسباب موجود ہیں۔ چنانچہ ایک قدیم مصنف کہتا ہے کہ ایک شے دوسری شے پر موقوف ہے۔ ہماری طبیعت ہمارے لوازم خارجیہ سے منقطع رکھتی ہے۔ بغیر اس مطابقت کے زندگی انسانی اور خوشی انسانی کا ہونا ممکن نہوتا۔ لہذا یہ زندگی اور خوشی ہماری طبیعت اور ہمارے لوازم خارجیہ دونوں کا ملکہ نتیجہ ہے۔ زندگی انسانی کے بیان یہ معنی نہیں ہیں جس کو لغتہ جینا کہتے ہیں بلکہ کل خیال مرکب سے مراد ہے جو ان لفظوں سے عموماً سمجھا جاتا ہے۔ پس بغیر معین کئے اس بات کے کہ حالت آئندہ میں نیکون کی کیا خدمت اور کس طریقے پر خوشی اور طرز زندگی ہوگی ہم کہہ سکتے ہیں کہ بعض لیاقتیں محدینہ اور اوصاف اور خواص لازمی ضروری ہونگے جنکے بغیر آدمی خواہ خواہ زندگی آئندہ کے مطلقاً ناقابل ہونگے جیسا کہ بعض اہل ضرور ہونگے کہ اگر وہ نموتے تو آدمی حالت موجودہ کی زندگی کے ناقابل ہوتے۔

(۳) انسان کی بلکہ کل مخلوقات کی جو ہمارے دیکھنے میں آتی ہے سب اسی ہے کہ وہ اوں حالات زندگی کی جنکے لئے ایک وقت مطلقاً ناقابل قابلیت حاصل کرنے کی باطریق لیاقت رکھتے ہیں۔ درحقیقت ہم ایسے مخلوق کا تصور

۴
لیجان
اور خوشی

کر سکتے ہیں جسکے قومی طبعاً ترقی پانے کی قابلیت نہ رکھتے ہوں یا باطبع اوصاف
 جدید حاصل کرنے سے عاجز ہوں لیکن قومی ہر نوع مخلوقات کے جس سے ہم
 واقف ہیں ترقی اور تجربہ اور عادات حاصل کرنے کے لئے بنائے گئے ہیں ہم دیکھتے
 ہیں کہ بالخصوص ہکونہ صرف تصورات کے ادراک کی اور علم یعنی حقیقت کے ادراک
 کی بلکہ اپنے تصورات اور علم کو قوت حافظہ کے وسیلے سے ذخیرہ کر رکھنے کی بھی
 لیاقتیں عطا کی گئی ہیں۔ ہم نہ صرف عمل کی اور انواع تاثیرات سریع الزوال کے
 قبول کرنے کی لیاقت رکھتے ہیں بلکہ ہر قسم کے عمل میں ایک جدید آسانی حاصل
 کر سکتے ہیں اور ہمارے مزاج یا خاصہ میں تبدیلیات راسخ پیدا ہو سکتے ہیں وہ باتیں
 جنکا آخر میں ذکر ہوا انکی قوت عادت کی قوت ہے۔ مگر عادات نہ تو تصورات کے
 ادراک کو کہتے ہیں اور نہ کسی طرح کے علم کو حالانکہ اونکے حاصل کرنے کے لئے انکی
 قطعاً ضرورت ہے۔ بہر حال فہم اور عقل اور حافظہ کی جو تحصیل علم کے قومی میں نسبت
 سے ازبس ترقی ہوتی ہے۔ مجکو اس امر کی تحقیق کہ آیا لفظ عادت کا ان معنی قریباً
 کی نسبت مستعمل ہو سکتا ہے یا نہیں اور بالخصوص اس امر کی کہ قوائے حافظہ اور
 عادات کس قدر ایک ہی قبیل سے ہیں منظور نہیں ہے۔ مگر تصورات کا ہمارے نفس
 مذکر کہ میں اسوجہ سے کہ اونکا گذر وہاں پیشتر ہو چکا ہے فوراً اور خواہ نہ خواہ آنا اسی
 قسم کی بات معلوم ہوتی ہے جیسے کسی خاص طرح کے عمل میں بسبب اوسکے
 عادی ہونے کے آمادگی ہوتی ہے۔ اور مجربات عملیہ کے یاد لانے میں جو ہمارے
 روزمرہ کے برتاؤ میں کارآمد ہوں آمادگی ہونی بہت صورتوں میں ظاہر عادات
 ہے۔ عادت کی دو قسمیں ہیں عادات اور اکیہ اور عادات فعلیہ پہلی قسم کی ایک مثال

یہ ہے کہ ہم ہمیشہ اور نیز بلا قصد مقدار اور بعد کی نسبت اپنی محسوسات بصارت کو
 صحیح کرنے پر آمادہ رہتے ہیں اس طرح کہ بغیر اسکے کہ ہم کو دریافت ہو بجائے جس
 کے واسطے قائم ہو جاتی ہے۔ اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ گویا باقی اور تصورات کا
 جو بالطبع مرتبط نہیں ہیں تسلسل نہیں میں آتا ویسا ہی داخل عادات انفعالیہ ہے
 جیسا کہ زبانوں کا لفظوں کے دیکھتے ہی یا سنتے ہی سمجھ لینا عادت انفعالیہ میں
 داخل ہے۔ اور زبانوں کے بولنے اور لکھنے میں ہم کو آمادگی حاصل ہونی دوسری
 قسم یعنی عادات فعلیہ کی ایک مثال ہے اعتبار کے لئے ہم ان عادات کو جسمانیہ
 اور نفسانیہ قرار دینگے اور دوسرے کی توضیح پہلے کے ذریعہ سے کی جائیگی۔ اول
 میں کل حرکات جسمانی داخل ہیں خواہ زیبا ہوں یا نا زیبا اور یہ بات یعنی زیبا یا نا زیبا
 ہونا رواج پر موقوف ہے اور دوسرے میں طریقہ زندگی اور معاشرت کی عام عادات
 مثلاً کسی حاکم یا کسی خاص شخص کی فرمانبرداری اور اطاعت اور نیز صداقت اور
 عدالت اور محبت اور نیز توجہ اور مشقت اور انقیاد نفس اور حسد اور انتقام کی عادات
 داخل ہیں۔ اور قسم دوم کی عادات مثل عادات قسم اول کے ریاضت سے پیدا ہوتی
 معلوم ہوتی ہیں اور جس طرح عادات جسمانیہ افعال خارجیہ سے پیدا ہوتی ہیں اسی طرح عادات
 نفسانیہ مبادی عملیہ باطنیہ کے عمل سے یعنی فرمانبرداری اور صداقت اور عدالت
 اور محبت کے مبادی کو عمل میں لانے یا اونپر چلنے سے پیدا ہوتی ہیں۔ اور وہ
 عادات افعال خارجیہ سے ہرگز پیدا نہیں ہو سکتی ہیں جب تک کہ وہ افعال
 ان مبادی سے ظہور میں نہ آویں کیونکہ صرف ان مبادی باطنیہ کے حرکت میں
 آنے کو حقیقت افعال فرمانبرداری اور صداقت اور محبت کہتے ہیں علی بن ابی

۴
 اور انفعالیہ
 عادات
 نفسانیہ
 حقیقیہ و رواج
 عام ہیں

توجہ اور شفقت اور انقیاد نفس کی عادات اسی طرح پراچست حاصل ہوتی ہیں اور صبر اور
 انعام کی عادات نفس پروری سے حاصل ہوتی ہیں خواہ اوس کا ظہور فعل میں ہو یا
 فکر و نیت یعنی فعل باطنی میں کیونکہ اسی نیت بمنزلہ فعل کے ہے نیکی کے عزم بھی در
 افعال ہیں۔ اور نیکی کی خوبیاں عمل اپنے دل نشین کرنے کی کوشش کرتا یا اور دل کے
 دلوں میں اوس کی خوبی کا ویسا ہی خیال جیسا کوئی شخص خود دکھتا ہے پیدا کرنے کی کوشش کرنا
 عمل نیک میں داخل ہے۔ پس ممکن ہے بلکہ ضرور ہے کہ یہ باتیں عادات حسنہ کے پیدا
 کرنے میں مدد کریں۔ مگر نیکی پچھل مسئلہ علمی کی نظر سے فکر کرنا اور اوس کا اظہار
 صرف باتوں ہی میں کرنا اور اوس کی عمدہ بندشیں باندھنا یہ امر اوس شخص میں جو ایسا
 کرتا ہے خواہی بخوابی اور یقیناً نیکی کی عادت پیدا کرنے میں مدد دینے سے ہقدر
 دور ہیں کہ ممکن ہے کہ دل کو راہ مخالف میں سخت کر دیں اور رفتہ رفتہ اوس کی حسن
 باطنی کتر ہو جائے یعنی اعمال کی بھلائی بُرائی پر خیال نہ کرنے کی عادت پیدا ہو جائے
 کیونکہ خود ہماری قوت عادت ہی کا باعث ہے کہ تاثیرات انفعالیہ تو اثر کی وجہ سے
 ضعیف ہو جاتی ہیں۔ تصورات کے بارہا دل میں گزرنے سے اوکا اثر کم معلوم
 ہوتا ہے۔ خطرے کے عادی ہونے سے یخونی پیدا ہوتی ہے یعنی خوف کم ہو جاتا
 ہے۔ مصیبت کے عادی ہونے سے رحم کم ہوتا ہے اور دل کی موت دیکھنے کے
 عادی ہونے سے اپنی وفات کا اندیشہ کم ہو جاتا ہے اور ان دو باتوں پر کہ عادات
 فعلیہ افعال کی تکرار سے پیدا اور قوی ہوتی ہیں اور تاثیرات انفعالیہ بار بار کے اثر
 سے جو اولکما پہر ہوتا ہے ضعیف ہوتی ہیں اگر ساتھ ساتھ غور کیا جائے تو یہ نتیجہ
 ضرور نکلیگا کہ ممکن ہے کہ جبکہ عادات فعلیہ مخصوص تحریک و ترغیب کے موافق بار بار

عمل کرنے سے بتدریج پیدا اور قوی ہوتی ہوں یہ تحریک و ترغیب خود بقدر مقاب
 قوت میں کم ہوتی جاتی ہیں یعنی جب قدر عادات فعلیہ قوی ہوتی جاتی ہیں اسی قدر
 تحریک و ترغیب کا اثر برابر کم محسوس ہوتا ہے۔ اور تجربہ سے اس امر کی تصدیق
 ہوتی ہے کیونکہ عین جس وقت مبادی فعلیہ کی قوت احساس میں پیشتر کی نسبت
 سستی آجاتی ہے اس وقت یہ بات واضح ہوتی ہے کہ کسی نہ کسی طرح پرے مزاج
 اور خاصہ میں بخوبی سرایت کر گئے اور ہمارے عمل میں اونکو زیادہ تر دخل ہو گیا۔
 اس امر کی مثالیں اون تین باتوں سے جنکا ذکر ابھی ہوا حاصل ہو سکتی ہیں جن
 کے ادراک سے اندیشہ کی کیفیت انفعالیہ اور اس کے دفع کرنے کی احتیاط عملیاً
 حرکت میں آتی ہیں اور خطرہ کے عادی ہو جانے سے احتیاط کی عادت بتدریج پیدا
 ہوتی ہے اور اندیشے کی بتدریج گھٹتی ہے۔ اور وہ کی مصیبت کے ادراک سے
 رحم بطریق انفعال باطبع حرکت میں آتا ہے اور مصیبت کے دفع کرنے کی تحریک
 بطریق عمل پیدا ہوتی ہے لیکن اگر کوئی شخص مصیبت زدوں کی خدمت کرنا اور
 اونکی تلاش کرنا اور مصیبت رفع کرنا اختیار کرے تو زندگی کی انواع تکلیفوں سے
 جو بالضرور اس کے دیکھنے میں آویں گی وہ دن بدن خواہی خواہی کمتر اثر پذیر ہو گا تاہم
 شفقت کی قوت متفعلاً ہونے کی نظر سے نہیں بلکہ متحرک فعل ہونے کی نظر سے
 تقویت ہوگی اور حالانکہ وہ مصیبت زدوں پر بطریق انفعال کم رحم کرے گا اونکی
 یاری اور مددگاری کرنے میں اسکو بطریق عمل زیادہ آمادگی حاصل ہوگی اسی طرح
 جبکہ آدمیوں کے روزمرہ ہمارے گرد و پیش مرنے سے اپنی وفات کی کیفیت انفعالیہ
 یا اندیشہ ہم میں کم ہو جاتا ہے۔ ایسے واقعات سنجیدہ مزاج آدمیوں میں موت کا خیال

رکھ کر عمل کرنے پر بہت دخل رکھتے ہیں یعنی موت کو مد نظر رکھ کر عمل کرنے کی عادت پیدا ہوتی ہے۔ اور اس سے یہ بھی واضح ہوتا ہے کہ تاثیرات انفعالیہ کا جو ہمارے دلوں پر نصیحت اور تجربے اور غیروں کی حالت کے معائنہ کے باعث پیدا ہوتی ہیں اگرچہ عادات فعلیہ کے پیدا کرنے میں اثر بعید اور نہایت قوی ہوتا ہوتا ہے تاہم یہ اثر سوا اسکے کہ یہ باتیں ہم کو خاص طرح کے عمل پر آمادہ کریں کسی اور طرح پیدا نہیں ہوتا اور کہ دوسرے عادات کسی خاص طرح پر متاثر ہونے سے نہیں بلکہ عمل کرنے سے پیدا ہوتی ہیں۔ بہر حال یہ بات ہمیشہ یاد رکھنی چاہئے کہ تاثیرات نیک کو اپنے دشمنین کرنے کی سچی کوشش بھی ایک قسم کے اعمال نیک میں داخل ہے۔ ہم نہیں جانتے کہ تاثیرات کا جو بہتر اثر عادات کے ہونے میں دفعۃً پیدا ہو جانا عادات کی حقیقت کے لحاظ سے کتنا تک ممکن ہے۔ عادات غرض اوتھیں سے ہے جو ریاضت اور عمل سے پیدا ہوتی ہیں۔ بہر حال بیان اصرار اس بات پر نہیں ہے کہ کیا ہونا ممکن ہے بلکہ اس پر کہ دراصل تقاضاے تعینات عالم کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ عادات فعلیہ ریاضت سے پیدا ہوتی ہیں۔ ممکن ہے کہ او کی ترقی ایسی بتدریج ہو کہ اس کے مدارج محسوس نہ ہوتے ہوں۔ شاید اوس قوت کی جس سے ہم عادات حاصل کر سکتے ہیں ہر حصے کی شرح کرنا اور نیز او کی صل تک ایسا پوچھنا کہ او کی دیگر قوالے نفسانیہ سے تمیز کیجاوے دشوار ہو۔ اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ تاثیرات متضادہ اوس سے منسوب ہو سکتی ہیں۔ مگر مجملہ یہ بات تجربے سے یقیناً حاصل ہوتی ہے کہ ہماری طبیعت کسی ایسی طرح جیسا کہ بیان ہوا ریاضت اور عمل سے بچنے یعنی اثر قبول کر نیکی لئے وضع کی گئی ہے +

پہاں پند اور پند
سے نجات ہوئی ہے
مٹاؤ مکہ حاجت کے
تاجی شخص کی قوت
لاس کا مقدر رسا
ہو جا آرا حاصل یقین
سے ہر گز گریباں
موت میں حرف کی
کی ترنی تہی ہے نہ
اس کی کچھ چور
ہر طرح سے نفع پہاں
پہاں نہایت لکے لکے
میں لایا جاؤں کہ
ہو جاؤں کہ لکے لکے
موت کی لکے لکے
جس کے لکے لکے
سے لکے لکے
کی لکے لکے
پہاں لکے لکے
پہاں لکے لکے

پس آپ کو کسی طرح کے عمل کے عادی کرنے سے ہم کو اومین آگے
 بڑھنے میں آسانی اور آماجگی اور اکثر اوقات خوشی حاصل ہوتی ہے۔ میلان جو ہم میں
 اوسکے خلاف تھے کمزور ہو جاتے ہیں اور اوسکی نہ صرف خیالی بلکہ نفس الامری مشکلات
 کم ہو جاتی ہیں اور وجوہات جو اوسکی تاسید میں ہیں خواہ نخواہ ہر موقع پر ہمارے
 ذہن میں آتی ہیں اور اون وجوہات کا ادنیٰ شائبہ بھی اس امر کے لئے کافی ہے
 کہ ہم کو اوس عمل پر قائم رکھے جسکے ہم عادی ہو گئے ہیں۔ اور ایسا معلوم ہوتا ہے
 کہ اصول عملیہ ریاضت سے بذات خود مطلقاً اور بنظر اصول مخالفہ کے اضافہ سے
 ہوتے ہیں اور اصول مخالفہ مطیع ہوتے ہوئے خواہ نخواہ اطاعت کے عادی ہو جاتے
 ہیں۔ اور اس صورت سے بہت باتوں میں ایک نیا خاصہ اور نیز بہت سی عادتیں
 جو جبلت سے عطا نہیں ہوئیں لیکن جبلت اونکے حاصل کرنے کی ہدایت کرتی ہے
 پیدا ہو سکتی ہیں *

(۳) درحقیقت یہ امر یقینی ہے کہ اگر تجربے اور علم اکتسابی اور عادات
 کے وسیلے سے ترقی کرنے کی لیاقتیں ہمارے لئے ضروری نہ ہوتیں اور اونا کمال
 کیا جانا مقصود نہ ہوتا تو ہرگز ہم کو عطا نہ ہوتیں۔ اور بنا بران ہم دیکھتے ہیں کہ وے
 اس قدر ضروری ہیں اور اونا کمال کیا جانا یہاں تک مقصود ہے کہ اونکے بغیر صرف
 نظر بحیثیت ذبیوہ کے ہم اوس علت غائیہ کے جسکے لئے پیدا کئے گئے ہیں یعنی
 حالت سن تمیز کے اشغال اور مقاصد کے مطلقاً ناقابل ہوتے *

سن تمیز کی نچتہ حالت میں زندگی بسر کرنے کی قابلیت طبیعت عالم
 سے ہم کو ہرگز اور ہر حال میں ہوتی ہے یہ جانیکہ دفعۃً حاصل ہو عقل کی

پختگی اور جسم کی طاقت بھی نہ صرف بتدریج حاصل ہوتی ہے بلکہ بچپن سے ہمارے
 ذولے جسمانیہ اور نفسانیہ کی ریاضت پر زیادہ تر موقوف ہے۔ لیکن اگر فرض کیا جا
 کہ کوئی شخص عقل اور جسم کی حالت پختگی میں جہان تک کہ خیال میں آسکتا ہے دنیا
 میں پیدا ہو تو ظاہر ہے کہ زندگی انسانی کی حالت سن تیز کے لئے وہ شخص ایسا
 ناقابل ہوگا جیسا ایک مادر زاد مسلوب العقل۔ وہ توحیرت و اندیشے و تجسس و
 تذبذب سے گویا حیران اور پریشان ہوگا اور نہیں معلوم کتنے عرصے میں اسکو
 اپنے آپ سے اور اشیاء سے گرد و پیش سے اس قدر واقفیت ہو کہ کوئی کام اختیار
 کرے اور تجربہ حاصل کرنے سے پیشتر کاروبار میں اسکی بصارت اور سماعت کی
 طبیعی ہدایت کے کارآمد ہونے میں بھی تامل ہے۔ اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ
 اگر کسب کے ذریعہ سے قدرے تحمل اور انقیاد نفس حاصل نہوتا اور اپنے تئیں
 ضبط کرنے اور اپنے مافی الضمیر کے چپانے میں کچھ مہارت اور آگاہی نہ ہوتی تو
 انسان عجیب طرح کے سینہ زور اور خود راے ہوتے اور ایسی تندی سے کام
 کرنے پر مائل ہوتے کہ معاشرت انسانی کا قائم رہنا دشوار ہو جاتا اور اس میں
 زندگی بسر کرنا محال ہوتا۔ پس جس قدر زبان کے نہونے سے اوسی قدر اون
 چیزوں کے نہونے سے جو سکھنے پر موقوف ہیں ہر فرد بشر معاشرت انسانی کے
 ناقابل ہوتا۔ یا جیسا زندگی کے کسی خاص اشغال کی طبیعی ناواقفیت کے باعث
 وہ روزمرہ کی آسائش کی چیزیں یا ضروریات زندگی میا کرنے میں ناقابل ہوتا۔
 ان میں اور غالباً بہتری اور باتوئیں جنکا صحیح تصور ہمارے ذہن میں نہیں ہے
 طبیعت عالم نے انسان کو نا تمام اور امور اکتسابی کی نسبت بالکل خام چھوڑا ہے

یعنی قبل اسکے کہ زندگانی کی اوس پختہ حالت کے لئے جو صرف بنظر اس عالم کے اوسکی پیدائش کی علت غائی ہے انسان علم اور تجربہ اور عادات حاصل کرے وہ مطلقاً ناقص اور ناقابل چھوڑا گیا ہے *

مگر جیسا کہ طبیعت عالم نے علم اکتسابی اور تجربے اور عادات کے وسیلے سے بہکواون نقصوں کے تلافی کرنے کی قدرت عطا فرمائی ہے ویسا ہی ہم عالم رضاعت اور طفولیت اور شباب میں ایسی حالت میں پیدا کئے گئے ہیں جو امر مذکور کے مناسب حال ہے یعنی اون جمیع قسموں کی لیاقتیں حاصل کرنے کے مناسب حال ہے جنکی بہکوس تمیز میں ضرورت پڑتی ہے۔ پس ارکے اپنی پیدائش ہی کے وقت سے اشیائے گرد و پیش سے اور اون حالات سے جنہیں وہ پیدا کئے گئے ہیں اور جنہیں آئندہ کو زندگانی بسر کرنا ہے روزمرہ واقفیت حاصل کرتے جاتے ہیں اور کوئی نہ کوئی بات جو امر مذکور کے لئے ضروری ہے سیکھتے جاتے ہیں۔ وہ متابعت جسکے وہ حالت خانہ داری میں عادی ہوتے ہیں اونکو باہر کی رفتار اور گفتار روزمرہ میں انقیاد نفس سکھاتی ہے اور حکام مدنی کی اطاعت اور فرمانبرداری قبول کرنے کے لئے تیار کرتی ہے۔ اوس سے جو اونکی آنکھوں کے سامنے گذرتا ہے اور روزمرہ اوپر واقع ہوتا ہے وہ تجربہ حاصل کرتے ہیں اور دغا اور فریب کے مقابلہ میں احتیاط اور ہمیشہ چھوٹے چھوٹے قاعدے عمل اور رفتار کے جنکے بغیر زندگی بسر کرنا محال تھی سیکھتے ہیں اور یہ باتیں ایسی غیر محسوس اور کامل طور سے حاصل ہوتی ہیں کہ شاید اونکے طبیعی ہونیکا دہوکا ہوتا ہے حالانکہ وہ تجربہ دیرینہ اور ریاضت کے اویسی قدر نتیجے ہیں جسقدر زبان یا کسی پیشہ خاں

کی واقفیت یا وے اوصاف اور لیاقتیں جو مختلف منصبوں اور کسبوں سے متعلق ہیں تجربے اور ریاضت کے نتیجے ہوتے ہیں۔ اس صورت میں ہماری ابتداء عمر سن تیز کے علم و عمل کے لئے ایک حالت تعلیم ہے اور اسکے خوب مناسب حال ہے۔ ہم کو اوس میں اور دن کا حال دیکھنے سے اور اوس تربیت اور حفاظت سے جو اور لوگ ہماری کرتے ہیں بہت مدد ملتی ہے تاہم بہت کچھ ہمارے اوپر یعنی ہماری کوشش پر چھوڑا جاتا ہے اور جیسا کہ اس تعلیم کا ایک حصہ آسانی اور خود بخود حاصل ہو جاتا ہے ویسا ہی ایک حصے کے لئے فکر اور کوشش کی اور بہت سی اشیائے مرغوب الطبع کو بالقصد فرو گذاشت کرنے کی اور اوروں کی طرف جو ہرگز مرغوب نہیں محض مصلحت اور ضرورت کی نظر سے دل لگانے کی حاجت پڑتی ہے اوس محنت اور مشقت کے جسکی بہتوں کو اونکے منصب میں قطعاً ضرورت پڑتی ہے لوگ سن تیز میں از بس ناقابل ہوتے اور دیگر منصب کے لوگوں کو بھی اور اور قسم کے اشتغال کی نسبت ہی صورت پیش آتی اگر یہ دونوں صغیر سن میں اونکے خوگر نہ کئے جاتے اور اوس تعلیم عام میں جو سب پاتے ہیں اور تعلیم مخصوص میں جو خاص پیشوں کے واسطے موزوں ہے جیسا آدمیوں کا برتاؤ ہوتا ہے ویسا ہی اونکی وضع قرار پاتی ہے اور ظہور میں آتی ہے اور وے جماعت انسانی کی مشارکت میں کم یا زیادہ رسوخ حاصل کرتے ہیں اور مختلف منصبوں کے قابل ہوتے ہیں اور اوپر امور کئے جاتے ہیں پس ابتداءے عمر کو ایک عمدہ موقع سمجھنا چاہئے جو طبیعت عالم سے ہم کو ملتا ہے اور جب کا ہاتھ سے نکلی جانے کے بعد حاصل کرنا محال ہے اور ہمارا اس زندگی میں شروع سے آخر تک دوسرے عالم کے واسطے ایک حالت تربیت میں

رکھا جانا حکمت الہی کے بعینہ اسی قسم کے اہتمام کے مشابہ ہے جیسا ہمو کو سفر سنی
مین سن تمیز کے واسطے ایک حالت تربیت مین رکھنا۔ ہماری حالت دونوں کیفیتوں
مین یکساں اور مشابہ ہے اور طبیعت عالم کے ایک ہی قاعدہ عام مین شامل اور اسی
کے ماتحت ہے +

اور اگر ہم مطلقاً دریافت نہ کر سکتے کہ کیونکر اور کس طرح ہر زندگانی موجودہ ہمارے
لئے تیاری واسطے زندگانی آئندہ کے ہے تو ہمارا دریافت نہ کر سکرنا امر مذکور کے قابل
اعتبار ہونے کی نسبت کوئی اعتراض نہوتا۔ کیونکہ ہمو کو تمیز نہیں ہوتی کہ خوراک اور
خواب کس طرح جسم کی بالیدگی مین مدد کرتے ہیں اور قبل تجربے کے اس اعانت کا
خیال بھی نہیں ہو سکتا تھا۔ اور لڑکوں کو نہ تو کچھ اس بات کا خیال ہوتا ہے کہ کھیل اور
وزرشین جنکے وے اس قدر خوراک وہ ہیں اونکی تندرستی اور بالیدگی مین مدد کرتی ہیں اور
اونکی نسبت روکے جانے کی ضرورت پر اونکو نظر ہوتی ہے اور نہ وے اوس تربیت
کے بہت حصوں کا فائدہ سمجھنے کی لیاقت رکھتے ہیں تو بھی سن تمیز کے کاروبار کی
لیاقت حاصل کرنے کے واسطے اوس تربیت کے سب مدارج طے کرنا پڑتے ہیں
پس اگر ہم دریافت نہ کر سکتے کہ کن صورتوں مین زندگانی موجودہ ہمو کو زندگانی آئندہ کے
واسطے تیار کر سکتی ہے تاہم نظام ربانی کی تشبیہ عام سے کسی نہ کسی صورت مین امر
مذکور کا خیال از بس قرین قیاس ہو سکتا ہے۔ اور جہاں تک میری سمجھ مین آتا ہے
امر مذکور تو بوجہ معقول کہا جاسکتا ہے گو حق تعالیٰ کی حکومت میرے کا جو کل دنیا پر ہے
محافظ بھی نہ کیا جاوے +

(۴۷) لیکن اگر اوپر لحاظ کیا جاوے اور بطور نتیجے کے اس بات پر غور کیا

۲
میں غفلت
کے باعث
نہیں ہو سکتا
دیکھو

اور تقویٰ حالت آئندہ کے لئے لیاقت لازمی ہے تو اس وقت ہم کو صاف صاف واضح ہوگا کہ کیونکر اور کن صورتوں میں زندگانی موجودہ عالم آئندہ کے لئے حالت تیاری ہو سکتی ہے۔ اور یہ امر اس طرح واضح ہوتا ہے کہ ہم نکوئی اور تقویٰ میں ترقی کرنے کے محتاج ہیں اور عادات حسنہ اور دینداری کی عادات کے ذریعہ سے ہم وہیں ترقی کرنے کی قابلیت رکھتے ہیں اور کہ ایسی ترقی کے واسطے زندگانی موجودہ حالت تربیت ہونے کے اسی طرح چربی لائق ہے جس طرح بیان ہو چکا ہے کہ کیونکر اور کن صورتوں میں عالم رضاعت اور طفولیت اور شباب سن تمیز کے لئے تیاری لازمی اور بالطبع حالت تربیت ہیں *

جو کچھ ہم فی الحال دیکھتے ہیں اس سے ہرگز یہ خیال نہیں ہو سکتا ہے کہ حالت آئندہ ایک حالت تنہائی اور بے شغلی کی ہوگی بلکہ اگر تشبیہ طبعیت عالم کی بنا پر اسے قائم کیجائے تو کتاب الہامی کے مطابق اسکو ایک حالت مشارکت سمجھنا لازم آویگا۔ اور یہ خیال کرنا کہ یہ مشارکت مطابق بیان کتاب الہامی کے حق تعالیٰ کی ایسی حکومت کے جو زیادہ تر بلا واسطہ اور زیادہ تر محسوس ہو (اگر لفظ محسوس کے استعمال کے ہم مجاز ہوں) ماتحت ہوگی ہرگز خلاف عقل معلوم نہیں ہوتا ہے گواو سکی کوئی تشبیہ موجود نہ ہو۔ اور ہماری ناواقفیت کہ اس جماعت سعیدہ کے اشغال کیا ہونگے اور اسوجہ سے اس امر کی ناواقفیت کہ اس کے افراد کو آپس میں صداقت اور عدالت اور محبت کے عمل میں لائیکا کو لسا خاص موقع اور محل ہوگا اس امر کا کوئی ثبوت نہیں ہے کہ ان فضائل کے عمل کا موقع اور محل نہ ہوگا اور اگر یہ امر ممکن ہو کہ اس منزل یا خاصہ کی جو ان فضائل مخصوصہ کے روزمرہ

کے عمل سے یہاں پیدا ہوتا ہے اور جو اسکا نتیجہ ہے کچھ حاجت نہوگی تو بھی ہماری
تاواقتیت اس حاجت کے نہونے کی ادنیٰ دلیل بھی نہیں ہو سکتی ہے۔ اسقدر تو
عموماً تسلیم کرنا پڑیگا کہ چونکہ عالم کا انتظام معینہ خیر و شر کی تمیز پر قائم ہے پس وہ خاصہ
جو نیکی اور تقویٰ کے عمل سے پیدا ہوا کسی نہ کسی طرح ہمارے خوشی کے واسطے شرط
یا لیاقت لابدی ضرور ہوگا۔

جو کچھ کہ ہمارے عادات حاصل کرنے کی قوت طبعیہ کے باب میں اوپر
بیان کیا گیا ہے اس سے بآسانی واضح ہوتا ہے کہ ہم تربیت کے وسیلے سے تہذیب
اخلاق کی قابلیت رکھتے ہیں۔ اور ایسے شخص کے لئے جو انسان کی ثمرات کی زیادتی
سے یا اون نقصون سے جنھیں نہایت اچھے لوگ بھی اپنے نفس میں پاتے ہیں قنہ
ہے تہذیب اخلاق کی احتیاج شدید کے ثابت کرنے کی حاجت نہیں ہے۔ لیکن
شاید ہر شخص اس بات پر تہخیص توجہ نہیں کرتا ہے کہ انسان کو جو تربیت کے ذریعہ
سے نیکی اور تقویٰ میں ترقی کرنے کی ضرورت ہے اسکی وجہ کی سراغ رسانی ہوا ہے
نفس کی افراط سے جو نفس پروری اور عادات رذیلہ سے پیدا ہوتی ہے قطع نظر کہ
انسان کی فطرت میں کرنا چاہئے۔ انسان اور شاید جمیع مخلوقات میں اپنی طبیعت
کی سرشت ہی سے قبل اسکے کہ نیکی کی عادات پیدا ہوں نا کامل اور راہ راست
اخلاف کے خطرے میں ہیں لہذا اس خطرے سے محفوظ رہنے کے لئے وہ
عادات حسنہ کے محتاج ہیں۔ کیونکہ عقل عملی کے مبداء عام کے ساتھ ہی ساتھ ہمارے
باطن میں انواع خواہشیں جنکا میلان خاص اشیاء خارجیہ کی طرف ہے موجود ہیں
اور یہ خواہشیں بالطبع اور حق بجانب مبداء نیکی کے تابع ہیں کہ کن موقعوں پر اونکو

محفوظ کرنا چاہئے اور کس وقت اور کس قدر اور کس طرح اور انکی اشیائے مطلوبہ کے
 ورپے ہونا مناسب ہے مگر مبداء نیکی نہ تو ان خواہشوں کو حرکت دے سکتا ہے
 اور نہ انکے حرکت میں آنیکا مانع ہو سکتا ہے بلکہ برخلاف اسکے جبکہ انکی اشیائے
 مطلوبہ دل کے پیش نظر ہوتی ہیں تو نہ صرف قبل اس خیال کے کہ آیا وہ اشیائے
 جائز حاصل ہو سکتی ہیں بلکہ اس امر کے غیر ممکن ثابت ہونے کے بعد بھی انکا ادراک
 باطبع ہوتا ہے کیونکہ خواہش کے مطلوب طبعیہ ویسے ہی قائم رہتے ہیں اور زندگی
 کے حفاظ اور ضروریات اور آسائش کی چیزیں اگرچہ دسے بغیر معصیت حاصل ہو سکتی
 ہوں بلکہ انکا حاصل کرنا مطلقاً غیر ممکن ہو تو بھی باطبع مرغوب رہتی ہیں اور جس وقت
 کسی خواہش کی اشیائے مطلوبہ بغیر وسائل نا جائز حاصل نہیں ہو سکتیں لاکن انکے
 وسیلے سے حاصل ہو سکتیں ہیں تو اس صورت میں گو ایسی خواہش کا حرکت میں آنا
 اور دل میں چندے رہنا ویسا ہی معصیت سے معر ہو جیسا کہ وہ باطبع اور لاپرواہی
 ہے تاہم آدمیوں کو ایسے وسائل نا جائز کے اختیار کرنے پر آمادہ کرنا خواہ مخواہ
 میلان رکھتا ہے لہذا انسان کسی قدر اس کے معرض خطر میں ضرور ہوتے ہیں لیکن
 غور کرنا چاہئے کہ آدمیوں کے راہ راست سے واقعی منحرف ہونے کے خطرے
 سے بچنے کے لئے عام حفاظت کیا ہے۔ چاہئے کہ جیسا کہ خطرہ اندرونی ہے
 اوکی حفاظت بھی اندرونی ہو یعنی نیکی کے مبداء عملی سے ہو اور اس مبداء کو نظر عملی یا
 فعلی ہونے کے قوی کرنے یا ترقی دینے سے خطرہ کم ہو جائیگا یا بمقابلہ اس خطرہ کے
 امنیت میں ترقی ہوگی۔ اور مناسب تربیت اور ریاضت کے ذریعہ سے اس مبداء
 نیکی کو ترقی کرنے کی قابلیت حاصل ہے اور اوکی صورت یہ ہے کہ وہ عملی باتیں جو اور

کے معائنہ حال اور خود اپنے تجربے سے ہمارے دانشین ہوئی ہیں یاد رکھی جائیں اور جس کام میں ہم مشغول ہوں خواہ وہ اعلیٰ ہو یا ادنیٰ بجائے دل کی مرضی اور محض میلان خاطر پر چلنے کے ہمیشہ عدالت اور امر حق کا خیال رکھا جائے اور آپ کو اسکے عمل کا اس نظر سے عادی کیا جائے کہ عدالت ہی کے اصول پر چلنا واجب اور ہمارے تقاضا فطرت کے موافق ہے اور کہ یہ نیک روش حق تعالیٰ کے زیر حکومت بہکونخواہ خواہ انجام کار فائدہ بخشگی۔ جبکہ اس طرح ہدایت کی کو ترقی کے ذریعے سے (اور اس ترقی کی بہکواوس طرح کہ بیان ہوا قابلیت حاصل ہے) عادت کامرتبہ حاصل ہو گیا تو مبدار نیکی بقدر اپنی قوت کے بمقابلہ اوس خطرہ کے جسمین مخلوقات متناہی میلان کی اقتضا یا مخصوص خواہشوں کے باعث مبتلا ہیں صریحاً ایک حفاظت ہوگی۔ یہ طرز بیان حالت آئندہ میں خواہشوں خاص کے قائم رہنے کا خیال پیدا کرتا ہے اور اس خیال کا دفع کرنا محال ہے۔ اور اگر خواہشیں بہتی ہیں تو ظاہر ہے کہ اونکے اعتدال پر رکھنے کے لئے نیک عادات کی جو ریاضت سے حاصل ہوئیں اور انقیاد نفس کی ضرورت ہوگی بہر حال گو یہ خیال تفصیل اختیار کیا جاوے بلکہ صرف اجمالی طور پر ذکر کیا جاوے تو بھی دراصل بمنزلہ اوس بات کے ہوتا ہے کیونکہ نیکی کی عادت کا بطریق مسطور ریاضت سے حاصل ہونا نیکی میں ترقی ہونا ہے اور اگر عالم کے انتظام میں نیکی اور بدی کا امتیاز ملحوظ رکھا گیا ہے تو نیکی میں ترقی ہونا بالضرورت خوشی کی افزائش ہوگی۔

بیان مسطورہ بالا سے واضح ہوگا کہ مخلوق جو راست نہاد پیدا کئے گئے

ہیں کس طرح اپنی اصلی حالت سے گر جاتے ہیں اور وہ جو راستی میں ثابت قدم رہتے ہیں اس استقلال ہی کی وجہ سے نیکی کی ایک محفوظ تر حالت حاصل کرتے ہیں

اور علاوہ اسکے تربیت کے وسیلے سے ترقی کرنے کی ہماری طبیعتی اور صلی احتیاج بھی زیادہ تر ظاہر ہوگی۔ یہ کہنا کہ پہلی بات کی وجہ صفت اختیار کی طبیعت سے حاصل ہے بمنزلہ اس کہنے کے ہے کہ کسی ماجرے کے درحقیقت واقع ہونے کی وجہ یہی ہے کہ اس کا واقع ہونا ممکنات سے تھا۔ لیکن اس کی وجہ تو خود میلان مخصوص یا خواہشہا نفسانیہ کی طبیعت سے صاف صاف خیال میں آتی ہے۔ کیونکہ ایسی خاص حالت زندگی کے لئے جس کے واسطے اس قسم کی خواہشہا نفسانیہ ضروری ہیں اگر مخلوق فرض کئے جائیں اور یہ فرض کیا جائے کہ ان خواہشہا نفسانیہ اور زیر عقل عملی سے مزین ہیں اور نیکی کی خوبیوں کا ازراہ علم اور عمل کے اور اک رکھتے ہیں۔ اور یہ فرض کیا جائے کہ ان جمیع اصول طبیعیہ اور اخلاقیہ میں جسے نفس انسانی کے نظام اندرونی نے ترکیب پائی ہے حتی الامکان تناسب ہے یعنی ایسا تناسب ہے کہ ان کی زندگی کی حالت مقصود کے نہایت مناسب حال ہے ایسی مخلوق کی نسبت کہہ سکتے ہیں کہ وہ راست نہایت یعنی کسی حد معین کے اعتبار سے کامل پیدا کی گئی ہے۔ اب قابل غور ہے کہ خواہشہا مخصوصہ جبکہ ان کی اشیائے مطلوبہ موجود ہیں گو وہ مطلقاً متلذذ نہ ہو سکتی ہوں یا باجا اصول اخلاقیہ کے ان کا متلذذ ہونا محال ہو اپنی طبیعت کے تقاضے کے موافق ضرور حرکت میں آویں گی۔ لیکن اگر اس کی بے اجازت یا اس کی مخالفت کر کے متلذذ ہونا ممکن ہے تو سمجھنا چاہئے کہ اول میں آدمیوں کو التذاد ممنوع کی طرف راغب کرینکا کسی قدر میلان موجود ہے گو وہ کیسا ہی خفیف کیوں نہ ہوتا ہم کسی قدر میلان ہے۔ اور یہ میلان کسی خاص ہوائے نفس میں بالطبع زیادہ تر حرکت میں آنے کے باعث دیگر میلان کی نسبت جنکو حرکت میں آنے کے موقع کم ملے ترقی پا سکتا ہے معاملات

اور علاوہ اسکے تربیت کے وسیلے سے ترقی کرنے کی ہماری طبیعتی اور صلی احتیاج بھی زیادہ تر ظاہر ہوگی۔ یہ کہنا کہ پہلی بات کی وجہ صفت اختیار کی طبیعت سے حاصل ہے بمنزلہ اس کہنے کے ہے کہ کسی ماجرے کے درحقیقت واقع ہونے کی وجہ یہی ہے کہ اس کا واقع ہونا ممکنات سے تھا۔ لیکن اس کی وجہ تو خود میلان مخصوص یا خواہشہا نفسانیہ کی طبیعت سے صاف صاف خیال میں آتی ہے۔ کیونکہ ایسی خاص حالت زندگی کے لئے جس کے واسطے اس قسم کی خواہشہا نفسانیہ ضروری ہیں اگر مخلوق فرض کئے جائیں اور یہ فرض کیا جائے کہ ان خواہشہا نفسانیہ اور زیر عقل عملی سے مزین ہیں اور نیکی کی خوبیوں کا ازراہ علم اور عمل کے اور اک رکھتے ہیں۔ اور یہ فرض کیا جائے کہ ان جمیع اصول طبیعیہ اور اخلاقیہ میں جسے نفس انسانی کے نظام اندرونی نے ترکیب پائی ہے حتی الامکان تناسب ہے یعنی ایسا تناسب ہے کہ ان کی زندگی کی حالت مقصود کے نہایت مناسب حال ہے ایسی مخلوق کی نسبت کہہ سکتے ہیں کہ وہ راست نہایت یعنی کسی حد معین کے اعتبار سے کامل پیدا کی گئی ہے۔ اب قابل غور ہے کہ خواہشہا مخصوصہ جبکہ ان کی اشیائے مطلوبہ موجود ہیں گو وہ مطلقاً متلذذ نہ ہو سکتی ہوں یا باجا اصول اخلاقیہ کے ان کا متلذذ ہونا محال ہو اپنی طبیعت کے تقاضے کے موافق ضرور حرکت میں آویں گی۔ لیکن اگر اس کی بے اجازت یا اس کی مخالفت کر کے متلذذ ہونا ممکن ہے تو سمجھنا چاہئے کہ اول میں آدمیوں کو التذاد ممنوع کی طرف راغب کرینکا کسی قدر میلان موجود ہے گو وہ کیسا ہی خفیف کیوں نہ ہوتا ہم کسی قدر میلان ہے۔ اور یہ میلان کسی خاص ہوائے نفس میں بالطبع زیادہ تر حرکت میں آنے کے باعث دیگر میلان کی نسبت جنکو حرکت میں آنے کے موقع کم ملے ترقی پا سکتا ہے معاملات

ممنوعہ میں خفیف سے خفیف اختیاری نفس پروری کو خیالی ہی کیوں نہ ہو میلان
 ناجائز کو ترقی دے گی اور اس سے زیادہ بڑا دینا ممکن ہے حتیٰ کہ شاید اتفاقات
 مخصوصہ کے اجتماع سے وہ میلان اپنا اثر کامل پیدا کرتا ہے اور راہِ راست سے
 گمراہ ہونے کے خطرے کا انجام واقعی مگر ہی ہوتا ہے اور یہ خطرہ ضرورۃً خواہش
 نفس کی طبیعت سے پیدا ہوتا ہے لہذا اوسکا دفع کرنا محال تھا اگرچہ اوس سے
 بچ جانا یا بلا مصیبت سلامت گزر جانا ممکن ہو۔ اوسکی صورت مثلاً یہ ہے۔ فرض کرو
 کہ کسی شخص کے لئے ایک سیدھی راہ تجویز کی گئی ہے جس میں ثابت قدم رہنے
 کے لئے توجہ خاص کی ضرورت ہے لیکن اگر وہ اسقدر توجہ نہ کرے تو ہزاروں اشیاء
 میں سے کوئی شے اوسکا دھیان بھٹکا کے اوسکو راہ سے برگشتہ کر سکتی ہے۔
 ہم نہیں کہہ سکتے کہ کجروی کی پہلی ہی آشکارا حرکت سے نظامِ باطنی کسقدر ابتر
 ہو جاوے اور اوسکی ترتیب میں برہمی آجائے اور اوس تناسب میں جس سے
 اوسنے ساخت پائی تھی اور جس پر اوسکے ترکیب کی درستی موقوف تھی تغیر واقع ہو جا
 وے مگر کجروی کی تکرار عادات پیدا کر لے گی اور اس صورت سے نظامِ باطنی ابتر ہو جائیگا
 اور مخلوق جو راست نہاد پیدا کئے گئے تھے اپنی مستقل وضع میں بقدر اپنی کج رفتاری
 کی تکرار کے فاسد اور زبون ہو جائینگے۔ مگر خلاف اسکے ممکن تھا کہ یہ مخلوق طریقہ
 برعکس اختیار کرنے سے یعنی مہداری کی جو اوکی فطرت کا ایک جزو تصور کیا
 گیا ہے پیروی میں ثابت قدم رہنے سے اور اس طرح برکشتگی کے اوس خطرہ
 ناگزیر کا جو ضرورۃً خواہش نفس سے جو اوکی فطرت کا دوسرا جزو ہے پیدا ہوا
 مقابلہ کرنے سے اپنی ترقی کر سکتے تھے اور آپ کو نیکی کی ایک اعلیٰ اور زیادہ تر

محفوظ حالت پر پہنچا سکتے تھے۔ کیونکہ کسی عرصہ تک اپنی پہلی حالت کو اس طرح
 صحیح و سالم رکھنے سے اونکے خطرے کی تخفیف ہو جائیگی اس لئے کہ خواہشہا سے
 نفسانیہ اطاعت کی عادی ہوتے ہوئے یا سانی اور خواہ خواہ مطیع ہونگی اور ان
 مخلوق کی امنیت اس خطرہ کے مقابلہ میں جو روز بروز گھٹتا جاتا ہے ترقی پائیگی
 کیونکہ ریاضت سے مبدار نیکی قوی تر ہو جائیگا یہ دونوں باتیں عادات حسنہ کے
 تصویر میں داخل ہیں۔ پس امور قبیحہ میں نفس پروری نہ صرف بذات خود معیوب ہے
 بلکہ نظام باطنی اور خاصہ کو فاسد کرتی ہے۔ اور انقیاد نفس نہ صرف بذات خود
 ہے بلکہ نظام باطنی اور خاصہ کی اصلاح بھی کرتا ہے اور ممکن ہے کہ اس قدر اصلاح کو
 پہنچا دے کہ گواہشہا سے مخصوصہ کا مبدار نیکی سے مطلقاً موافق ہونا ناممکن
 تصور کیا جاوے اور بنا برآں تسلیم کیا جاوے کہ ایسے مخلوق جنگو اور پر فرض کیا
 ہمیشہ ناقص رہے آویں گے تاہم اونکے راہ راست سے منحرف ہونیکا خطرہ از حد
 کم ہو جاسکتا ہے اور خطرہ یا قیامانہ کی نسبت (بشرطیکہ اسکو خطرہ کہہ سکتے ہوں
 جسکے مقابلے میں ایسی کافی اور وافی حفاظت ہو) اونکی پوری پوری تقویت ہو سکتی
 ہے۔ مگر تاہم ممکن ہے کہ اونکے یہ اعلیٰ تر درجہ کا کمال عادات حسنہ پر جو ایک تربیت
 کی حالت میں حاصل ہو میں مشتمل رہے اور اونکی یہ کامل تر امنیت اور نصین کی ذلت
 خاص پر موقوف رہی آوے۔ اس طرح سے ایسی مخلوق کے جنگو خدائے عیب
 پیدا کیا خطا میں پڑنیکا امکان صاف صاف تصور ہو سکتا ہے پس ممکن ہے کہ
 علاوہ اس مبدار نیکی کے جو حق تعالیٰ نے اونکی ذات میں پیوستہ کیا ہے دے
 عادات حسنہ کی حفاظت کے محتاج ہوں۔ اس لئے کہ جو چہ اونکے خطرے

یہ عدم حفاظت کی بنا ہے اور انکا نقص تصور کرنا چاہئے جسکے لئے عادات حسنہ تلافی
 باطبع ہیں۔ اور چونکہ دس تربیت کے ذریعہ سے تہذیب اخلاق اور ترقی کی قیادت
 باطبع رکھتے ہیں پس ممکن ہے کہ اسی نظر سے اور انکی کیفیات مخصوصہ میں پیدا کیا جانا
 مناسب اور ضروری ہو یعنی ایسی کیفیات میں پیدا کئے گئے ہوں جو نیکی میں ترقی
 کرنے کے واسطے اور انکے لئے خاصہ حالت تربیت ہونے کے لائق ہو۔

مگر یہ بات اور انکی نسبت کتنی زیادہ صادق آویگی جنہوں نے اپنی طبیعت کو
 فاسد کر ڈالا اور اپنی اصلی راستی سے جاتے رہے اور اپنے نظام باطنی کے خلاف
 عمل کرنے کرتے جنکی خواہشات نفسانیہ حد سے تجاوز کر گئیں مخلوق راست نہاد
 شاید ترقی کی محتاج پڑے مگر مخلوق کو جنہیں رذیلیت آگئی ہے تجدید حال کی قطعی
 ضرورت ہے۔ تربیت اور تعلیم ہر درجے اور ہر قسم کی نرمی اور درشتی کی اور انکے واسطے
 مفید ہے مگر انکے لئے قطعاً ضروری ہے۔ اور انکے واسطے نیز درشت تر اور درجہ عالی
 کی تربیت کی ضرورت ہوگی تاکہ عادات ذلیلہ تہذیب محو ہو جائیں اور انکے انقیاد نفس کی اصلی
 طاقت جو نفس پروری سے ضرور ضعیف ہو گئی ہوگی بحال ہو جاوے کہ مبداء نیکی
 کی اصلاح ہو اور عادات کے مرتبے کو پہونچا یا جاوے تاکہ دس خوشی اور اہمیت
 کی اوس حالت کو جو نیکی سے حاصل ہوتی ہے پہونچیں۔

ہر شخص جو غور کرے گا اور صاف صاف ظاہر ہوگا کہ عالم موجود اس لئے
 واسطے اور انکے لئے جو اپنی اصلاح اور ترقی پر مستعد ہوں باخصوص حالت تربیت ہونے
 کے لائق ہے۔ کیونکہ طرح طرح کے اسباب تخریب کا ہمارے گرد پیش ہونا۔ شرکی
 معالطہ دہی کا تجربہ ہر کو حاصل ہونا۔ خود ہمارا بار بار گمراہ کیا جانا۔ بدی جو دنیا میں اب پس

۴
 جیسا اور چنانچہ
 چاکر عادات
 رذیلہ تہذیب
 اور انکے انقیاد
 نفس کی اصلی
 طاقت جو نفس پروری
 سے ضرور ضعیف
 ہو گئی ہوگی
 بحال ہو جاوے
 کہ مبداء نیکی
 کی اصلاح ہو اور
 عادات کے مرتبے
 کو پہونچا یا جاوے
 تاکہ دس خوشی
 اور اہمیت
 کی اوس حالت کو
 جو نیکی سے حاصل
 ہوتی ہے پہونچیں۔

روح پارہی ہے اور وہ بحد اتری جو اس بدی کا نتیجہ ہے۔ خود اپنے تجربے سے
یا اوروں کی حالت دیکھ کے تکلیف اور رنج سے ہمارا آشنا کیا جاتا۔ انہیں بعض
باتیں اگرچہ دلون پر تاثیرات نا صواب پیدا کریں تاہم جب اونپر بخوبی غور کیا جاتا ہے
تو وہ سب کی سب ہمو کو اعتدال مستقل اور مزاج سلیم پر لاسنے کا میلان صریح کرتی
ہیں ایسا مزاج کہ ہمو و لعب اور خود رائی بیقید کے بالعکس ہو اور اس مہجان قوی
کے بالعکس ہو جو طبلع تاثر بیت یافتہ میں میلان موجودہ پر چلنے کا پایا جاتا ہے
اوس تجربے میں جو ہمو کو حالت موجودہ سے اپنی ضعیف البینائی کا اور خواہش کا
بیقید کی بحد غیر اعتدالی کا حاصل ہوتا ہے اور نیز اوس قدرت کا جو ایک ذات ناقصی
تکلیف اوٹھانے کی قابلیتوں مختلفہ کے وسیلے سے جو اونسے ہمیں دی ہیں ہم پر
رکھتی ہے الغرض اوس قسم اور درجے کے تجربے میں جو حالت موجودہ سے
حاصل ہوتے کہ طبیعت عالم کا نظام ایسا ہے کہ مخلوقات کے اپنی مصوصیت اور خوشی
برباد کر نیک اور بد کار اور خوار ہو جانے کا نہ صرف امکان اور خطرہ ہے بلکہ امر مذکور
در حقیقت وقوع میں آتا ہے ایک میلان ہو جو ہے جس سے ہمو اپنے نفس میں بدی کی استعداد
ہو نیک اور اس امر کا کہ ہم دکھی ہونے کی قابلیت رکھتے ہیں ایک اور اک حاصل ہوتا
ہے اور چونکہ یہ اور اک عمل و تجربہ سے پیدا ہوا لہذا محض اور اک علمی سے از بس مغائر
ہے۔ اور کون جانتا ہے کہ اعلیٰ اور نہایت مستقل و کامل حالت میں نہایت مخلوقات
کی کسی قدر ہی قسم کے اور اکات سے جو انہیں کسی حالت آزمائش میں پیدا
اور عادت ذہن نشین ہوئے پیدا ہو۔ اور اس عالم میں نیکی اور بدی کا لحاظ دیکھ کر
زندگانی بسر کرنے سے (اور اس طرح کا لحاظ رکھنا اس عالم میں اپنے واجباً

بجالانے کے لئے ناگزیر ہے) ممکن ہے کہ اس قسم کی تاثیرات ہمارے دلوں پر
 لازوال پیدا کریں۔ مطالبہ مذکورہ بالا کا زیادہ تر مفصل بیان یہ ہے کہ امر ناجائز
 کے اسباب تحریریں۔ اور اپنے واجبات ادا کرنے کی مشکلات۔ اور بلا فکر اور تردد
 کے ہمیشہ طریقہ راست اختیار کرنے کی ناقابلیت۔ اور بوسائل ناجائز امور
 نامرغوب الطبع سے بچنے اور اشیائے مرغوبہ کے حاصل کرنے کے موقعے جو ہمو
 حاصل ہیں یا صرف ہمو اور ان کے حاصل ہونے کا گمان ہی ہے جبکہ ہم بوسائل جائزہ
 یا آسانی اور ان کو حاصل نہیں کر سکتے ہیں۔ ان باتوں سے یعنی بدی کی دام گسٹری
 اور اغوا دہی کے باعث عالم موجود اور ان کے لئے جو اپنی صداقت قائم رکھا چاہتے
 ہیں بالخصوص حالت تربیت ہونے کے لائق ہے کیونکہ حفاظت نفس اور
 استقلال اور اپنی خواہشہائے نفسانہ کی مخالفت کرنا اپنی صداقت قائم رکھنے
 کے لئے لازم ہوتی ہے۔ اور نیکی پر عمل کرنے میں ایسے تذکر خالص کی اور نیت اور
 انقیاد نفس کی ریاضت ہماری طبیعت کی سرشت کے باعث نیکی کی عادت پیدا
 کرنے کا میلان خاص رکھتی ہے اور یہ نیکی کی عادت نہ صرف عمل واقعی پر بلکہ
 مبادائی کی ریاضت کے زیادہ تر جاری رہنے اور کثرت سے عمل میں آنے
 یا نیکی کی زیادہ مستقل اور قوی تر کوشش پر جب کا ظہور فعل میں ہو دلالت کرتی
 ہیں۔ فرض کرو کہ کوئی شخص اپنے تین ایک عرصے سے کسی خطا کے ارتکاب
 کے خطرہ خاص میں جاتا ہے تاہم اس کا مصمم ارادہ ہے کہ اس کا مرتکب نہو
 اس ارادے پر ثابت قدم رہنے کی نظر سے ہر دم اوس امر کا یاد رکھنا اور نفس
 کی نگہبانی کرنا بدرجہ اعلیٰ اوس نیک کام کا ہر دم عمل کرنا ہے اور یہ عمل شاید

سرریع الزوال اور ضعیف ہونا اگر اسباب تحریریں بھی سرریع الزوال اور ضعیف ہوتے
 نیکی اور تقویٰ کے لئے نفس کشی کو لازم سمجھنا محض مہل بات ہے مگر یہ کہنا کہ
 نفس کشی تعلیم اور ترقی کے واسطے ضروری ہے بالکل حق تو نہیں لیکن حق
 کے قریب تر ہے۔ کیونکہ اگرچہ ممکن ہے کہ افعال جو دراصل نیک ہیں اور حکما
 عمل میں لانا کچھ دشوار نہیں بلکہ ہمارے میلان خاص کے سراسر موافق ہیں مگر
 ان میلان خاص کے باعث عمل میں لائے جاوین اور بنا برآں مبداء نیکی
 کی کچھ ریاضت نہو یعنی اس معنی کر کے مطلقاً افعال نیک نہوں تاہم در صورت
 بالکلیش ممکن ہے کہ وہ افعال مبداء نیکی کی ریاضت ہوں اور جبکہ یہ صورت ہے
 تو نیکی کی عادت پیدا کرنے اور اوسکو مستحکم کرنے کا اونہیں میلان موجود ہے۔ مگر
 جبکہ مبداء نیکی کی ریاضت زیادہ تر جاری رہتی اور بار بار وقوع میں آتی ہے
 اور زیادہ کثرت سے کیجاتی ہے اور اس امر کا ہونا ہر قسم اور ہر درجے کے
 خطرہ اور تحریص اور شکل کی حالتوں میں ہونا ناگزیر ہے تو اس میلان کو اس کی
 قدر زیادہ یا کم ترقی ہو جاتی ہے اور ایک زیادہ تر اسخ حادث اور کا نتیجہ ہوتی ہے
 امر مذکور کسی خاص حد تک لاریب صادق آتا ہے لیکن میں نہیں
 کہہ سکتا کہ کس حد تک صادق آوے۔ اوس حد میں سے آگے نہ ہمارے
 قواسم اور اکیہ ترقی پذیر ہیں اور نہ قوت جسمانیہ اور دونوں کا شفقت کی زیادتی
 سے در ماندہ ہو جانا ممکن شاید طبیعت اخلاقیہ کے بارہ میں کوئی بات اس امر
 کے مشابہ ہو جو چند ان بحاظ کرنے کے لائق نہیں ہے لیکن اوس کا ذکر صرف اس
 نظر سے کیا گیا کہ ایسا نہ کہ اوسکو بجائے مستثنیٰ سمجھنے کے (اور شاید وہ مستثنیٰ

میں لانا کچھ دشوار نہیں بلکہ ہمارے میلان خاص کے سراسر موافق ہیں مگر ان میلان خاص کے باعث عمل میں لائے جاوین اور بنا برآں مبداء نیکی کی کچھ ریاضت نہو یعنی اس معنی کر کے مطلقاً افعال نیک نہوں تاہم در صورت بالکلیش ممکن ہے کہ وہ افعال مبداء نیکی کی ریاضت ہوں اور جبکہ یہ صورت ہے تو نیکی کی عادت پیدا کرنے اور اوسکو مستحکم کرنے کا اونہیں میلان موجود ہے۔ مگر جبکہ مبداء نیکی کی ریاضت زیادہ تر جاری رہتی اور بار بار وقوع میں آتی ہے اور زیادہ کثرت سے کیجاتی ہے اور اس امر کا ہونا ہر قسم اور ہر درجے کے خطرہ اور تحریص اور شکل کی حالتوں میں ہونا ناگزیر ہے تو اس میلان کو اس کی قدر زیادہ یا کم ترقی ہو جاتی ہے اور ایک زیادہ تر اسخ حادث اور کا نتیجہ ہوتی ہے امر مذکور کسی خاص حد تک لاریب صادق آتا ہے لیکن میں نہیں کہہ سکتا کہ کس حد تک صادق آوے۔ اوس حد میں سے آگے نہ ہمارے قواسم اور اکیہ ترقی پذیر ہیں اور نہ قوت جسمانیہ اور دونوں کا شفقت کی زیادتی سے در ماندہ ہو جانا ممکن شاید طبیعت اخلاقیہ کے بارہ میں کوئی بات اس امر کے مشابہ ہو جو چند ان بحاظ کرنے کے لائق نہیں ہے لیکن اوس کا ذکر صرف اس نظر سے کیا گیا کہ ایسا نہ کہ اوسکو بجائے مستثنیٰ سمجھنے کے (اور شاید وہ مستثنیٰ

سے ایسی ریاضت ہے جو نیکی کو مخصوص ترقی دینے کے لائق ہے حتیٰ کہ بعض
 باتوں میں اس سے زیادہ بھی ترقی دینے کے لائق ہے کہ کامل نیکیوں کی
 میں یا ایسوں کی صحبت میں جنکی نیکی مثل اول شخصوں کی نیکی کے ناکامل ہے
 ریاضت سے حاصل ہو سکتی ہو۔ مگر یہ بات کہ عالم موجود اخلاق کی تہذیب کی نظر
 سے ہتھوں بلکہ اکثروں کے لئے واقعی حالت تربیت نہیں ہوتا ہے یعنی دس
 اوسمیں ترقی نہیں کرتے یا بہتر نہیں ہوتے ہیں کوئی شخص جو طبیعت عالم کی تشبیہ پر
 کچھ بھی لحاظ کرتا ہو اس امر کے ثبوت میں کہ عالم موجود سے اخلاق کی تہذیب مقصود
 نہ تھی ہرگز پیش نہ کر سکا۔ کیونکہ پیشہ رخسارے نہاتی اور اجسام حیوانیہ میں سے جنہیں
 اس بات کا مادہ رکھا گیا ہے اور ایسی کیفیت میں پیدا کئے گئے ہیں کہ پختگی اور کمال
 طبعی کی حد یا حالت معینہ تک پہنچیں ہم لاکھوں میں سے شاید ایک نہیں
 دیکھتے جو اس کمال کو پہنچتا ہے۔ اکثر اوسمیں سے قبل اس دسے کو پہنچنے کے
 گل جاتے ہیں اور ظاہر میں مطلقاً ضائع ہو جاتے ہیں تاہم کوئی شخص جو طبع غریب کا
 انکار نہیں کرتا ہے اس بات کا انکار نہ کر سکا کہ دسے تخم اور اجسام جو اس پختگی اور
 کمال کی حد کو پہنچتے ہیں اونسے وہ علت غائی حاصل ہوتی ہے جو طبیعت عالم نے
 اونسے لئے دراصل مد نظر رکھی تھی اور اسی وجہ سے اس امر کا بھی انکار نہ کر سکا کہ طبیعت
 عالم نے اونسے لئے اس کمال کا حاصل کرنا مد نظر رکھا تھا۔ اگرچہ اس بات کو نفس معا
 سے کچھ تعلق نہیں ہے لیکن مجھ سے بے کہے رہا نہیں جاتا کہ جیسا ان بیجوں اور بونوں
 کی اس قدر بربادی حیرت زاجو ہم نظام عالم میں دیکھتے ہیں کہ اسباب خارجیہ کے ذریعہ
 سے ہوتی ہے ہماری سمجھ میں نہیں آتی ویسا ہی اتنے بہت سے فاعل فی اختیار کی

حال اور آئندہ کی بربادی و خفاک و ترخ و خودا و نکلے یعنی اذکی بدی کی وجہ سے ہوتی ہے
 سمجھ میں نہیں آتی +

تہذیب اخلاق کے کل تصور مسطورہ بالا کی نسبت ایک دوسرے
 طرز پر بھی اعتراض ہو سکتا ہے کہ جب قدر نیک چلنی امید اور بیم سے پیدا ہوتی ہے
 اور قدر وہ افزائش اور تقویت صرف اوس محبت کی ہے جو ہم اپنی ذات خاص سے
 رکھتے ہیں۔ مگر حق تعالیٰ کے احکام کا بجا لانا اس لحاظ سے کہ اوس نے حکم دیا ہے
 فرمانبرداری میں داخل ہے گو امید یا بیم سے پیدا ہو۔ اور ایسی متواتر فرمانبرداری سے
 اوس کی عادات پیدا ہونگی اور صداقت اور عدالت اور محبت کا ہمیشہ لحاظ رکھنے سے
 ان فضائل مخصوصہ کی عادات جدا گانہ پیدا ہو سکتی ہیں اور انقیاد نفس اور نفس کشی
 کی عادات اوس سے یقیناً پیدا ہونگی جب کبھی صداقت یا عدالت یا محبت کی نظر
 سے نفس کشی لازم آوے۔ اور اوس بڑی باریکی کی کوئی بنیاد نہیں ہے جس کی بنا پر
 بعض لوگ دین کو جو امید اور بیم سے برآمد ہوتا ہے بیوقت کرنے کی غرض سے
 اس معاملہ میں فرق نکالنے کا دعویٰ رکھتے ہیں کیونکہ صداقت اور عدالت اور

لے مصنف کی غرض یہ ہے کہ اگر محبت نفس پر باعتبار مبادی فعل کے لحاظ کیا جاوے جس کو ہالانکہ خاص مد نظر ہے تو

وہ خواہ خواہ حق تعالیٰ کی مرضی کے موافق ہوگی کیونکہ اوس کی مرضی کی فرمانبرداری ہی ہمارا عین فائدہ ہے۔ ۱۲

کہ یعنی بعض لوگ اس بات کو تسلیم نہیں کرتے کہ عموماً صداقت اور عدالت اور محبت پر لحاظ کرنے سے فضائل مخصوصہ کی

عادات پیدا ہو سکتی ہیں بلکہ یہ کہتے ہیں کہ امور مذکورہ پر لحاظ کرنا اگر امید و بیم سے پیدا ہو تو فضائل مخصوصہ کی عادات پیدا

ہو نہ کیا ذریعہ ہے والا نہیں مصنف اسکے جواب میں کہتا ہے کہ امور مذکورہ ذات خود مبادی فعل اور فضائل مخصوصہ کی عادات

ذریعہ ہیں خواہ وہ امید اور بیم سے پیدا ہوں یا نہ ہوں ۱۳

محبت اور حق تعالیٰ کی حکومت کا لحاظ اور اپنے فائدے حقیقی کا لحاظ نہ صرف
 تینوں آپس میں متفق ہیں بلکہ ہر ایک انہیں سے بذات خود ایک حقیقی اور طبعی اصول
 یا محرک فعل ہے۔ اور وہ شخص جو انہیں سے کسی کے عمل پر نیک و ننگالی شروع
 کرتا ہے اور اس میں ثابت قدم رہتا ہے ازاں جا کہ وہ کسی قدر تو پہلے ہی سے اس
 خاصہ کا ہے پس لامحالہ اور بھی زیادہ تر اس خاصہ کا ہوتا جاوے گا جو طبیعت عالم
 کے نظام کے باین نظر کہ وہ نظام خیر و شر کی تمیز پر مبنی ہے مطابق ہے اور اس
 تعلق کے مطابق ہے جو حق تعالیٰ اس نظام کا حاکم تمیز نیک و ید ہونے کی
 حیثیت میں ہمارے ساتھ رکھتا ہے لہذا وہ شخص اس خوشی کے حاصل کرنے
 سے محروم نہیں رہ سکتا ہے جو نظر ایسے نظام اور تعلق کے اس خاصہ کے ساتھ
 خواہ تنخواہ ملحق سمجھی جاتی ہے *

یہ چند باتیں مسطورہ بالا جکا ذکر نیکی کے مبداء فعل اور حق تعالیٰ کے
 احکام کی فرمانبرداری کی نسبت ہوا اطاعت و چرایی او کی رضا پر راضی
 ہونیکے مناسب حال ہیں جو طریقہ راست کا ایک دیگر حصہ لازمی اور پہلی بات
 سے متعلق اور ہمارے ازلیس اختیار میں ہے کہ اپنے تئیں اس کا عادی کریں شاید
 یہ خیال ہو کہ بجز تکلیف کی حالت کے اور کسی حالت میں اس نیکی کی ضرورت نہیں
 پڑتی اور اس کو خوشی کی کامل حالت سے کچھ علاقہ نہیں ہو سکتا اور نہ کسی طرح
 اس کے لائق کرنے کے واسطے ضرور ہے مگر ہمارا یہ خیال کرنا تجربہ کا نتیجہ نہیں ہے
 جبکہ کوئی شے جو مرغوب الطبع سمجھی جاتی ہے بلکہ ہماری سے نہیں ہے تو خود
 فارغ البالی سے خیالات بے اعتدالی اور بے قیدی کے پیدا ہوتے ہیں ہماری

۴
 محبت اور حق تعالیٰ کی حکومت کا لحاظ اور اپنے فائدے حقیقی کا لحاظ نہ صرف
 تینوں آپس میں متفق ہیں بلکہ ہر ایک انہیں سے بذات خود ایک حقیقی اور طبعی اصول
 یا محرک فعل ہے۔ اور وہ شخص جو انہیں سے کسی کے عمل پر نیک و ننگالی شروع
 کرتا ہے اور اس میں ثابت قدم رہتا ہے ازاں جا کہ وہ کسی قدر تو پہلے ہی سے اس
 خاصہ کا ہے پس لامحالہ اور بھی زیادہ تر اس خاصہ کا ہوتا جاوے گا جو طبیعت عالم
 کے نظام کے باین نظر کہ وہ نظام خیر و شر کی تمیز پر مبنی ہے مطابق ہے اور اس
 تعلق کے مطابق ہے جو حق تعالیٰ اس نظام کا حاکم تمیز نیک و ید ہونے کی
 حیثیت میں ہمارے ساتھ رکھتا ہے لہذا وہ شخص اس خوشی کے حاصل کرنے
 سے محروم نہیں رہ سکتا ہے جو نظر ایسے نظام اور تعلق کے اس خاصہ کے ساتھ
 خواہ تنخواہ ملحق سمجھی جاتی ہے *

حالت خارجی میں جس قدر کوئی شے باعث عدم قناعت ہو سکتی ہے قوت و اہمیت اس قدر
 باعث عدم قناعت ہے فی الواقع سچ ہے کہ در صورت نہ ہونے رنج کے صبر کا موقع
 نہ ہوگا مگر ممکن ہے کہ ایسی طبیعت کی جسے صبر کی تربیت پائی ہو ضرورت پڑے کیونکہ
 اس محبت پر جو ہم اپنی ذات سے رکتے ہیں اگر صرف بنظر مبدا فعل ہونے کے لحاظ
 کیا جائے جو ہموں اپنے فائدہ حقیقی کی پیروی پر آمادہ کرتی ہے تو وہ ہر حال میں
 حق تعالیٰ کے احکام کی فرمانبرداری کے مبدا کے مطابق ہوگی بشرطیکہ ہمارا فائدہ
 صحیح صحیح سمجھا گیا ہو کیونکہ یہ فرمانبرداری اور اپنے فائدہ حقیقی کی پیروی بالضرورت
 ہر حال میں ایک ہی بات ہوگی تاہم جیسا نفس کی خواہش ہائے مخصوصہ حق تعالیٰ کی
 مرضی کے مطابق اور ہمیشہ مطابق نہیں ہو سکتی ہیں ویسا ہی ہر مقصداے طبیعت اس
 محبت کے جو ہم اپنی ذات خاص سے رکتے ہیں مطابق ہونے میں بھی کلام ہے
 اگر اس محبت پر صرف بنظر اپنے فائدے یا خوشی کی خواہش کے لحاظ کیا جائے
 یعنی ایسے مطابق ہونے میں کلام ہے کہ نہ ایسے موقعوں پر اور نہ اس قدر حرکت
 میں آوے کہ نظام عالم یا تعین الہی کے موافق اس کی خواہش کا پورا ہونا غیر ممکن ہو
 پس اس وجہ سے ممکن ہے کہ جمیع مخلوقات کے لئے تسلیم کی عادات کی ضرورت ہو۔
 عادات عبارت اوتھیں سے ہے جو ریاضت سے پیدا ہوتی ہیں۔ مگر عموماً یہ بات
 ظاہر ہے کہ اپنی نفس کی محبت اور نیز مخصوص خواہش ہائے نفسانیہ جو انسان میں مخصوص
 کیفیات انفعالیہ ہونے کی نظر سے یعنی اس نظر سے کہ ان کا ظہور منور فعل میں نہوا طبیعت
 درہم برہم کرتی ہیں لہذا تربیت کی محتاج ہیں۔ عمل نیک کرنے میں اور حق تعالیٰ
 کی مرضی بجالانے میں اور خواہش ہائے مخصوصہ کا مارنا اونکے ضعیف کر نیک میلان

کہ کتاب ہے اور نیز اس امر کا کہ نفس کو اس قدر خوشی پر جو ہمارے واسطے مقرر کی گئی ہے رضی اور قانع ہونیکا عادی کرے یعنی اوس محبت کو جو ہم اپنی ذات سے رکھتے ہیں اعتدال پر لاوے۔ مگر تسلیم کے واسطے تکلیف ایک تربیت مناسب ہے۔ کیونکہ اوس آزمائش میں جیسا چاہے ویسا ہی عمل کرنے سے اور اوس پر اوس نظر سے جیسا کہ دین سکھاتا ہے کہ خدا کی طرف سے ہے لحاظ کرنے سے اور اس طرح قبول کرنے سے کہ اوسکی مقرر کی ہوئی ہے یا اوسکو اپنی دنیا میں اور اپنے تحت حکومت روار کھتا اوس نے مناسب سمجھا ہے اس سے طبیعت متابعت کی عادی ہو جائیگی۔ اور ایسی متابعت سے اور اطاعت کے مبادی فعل سے ہم میں وہ مزاج اور خاصہ پیدا ہوتا ہے جو اوسکی شان کے لائق ہے اور بنظر محتاج مخلوق ہونیکے ہماری حیثیت کے بالکل مناسب حال ہے اور یہ نہیں کہا جاسکتا ہے کہ ایسا کرنا طبیعت کو نفس قدرت کی متابعت کا عادی کرنا ہے کیونکہ نفس قدرت تو اٹفا قیہ اور بے ثبات اور ناجائز ہو سکتی ہے بلکہ یہ تو اس کے اختیار جائز کی نسبت جو بذاتہ سب سے بلند اور برتر ہے اپنے نفس میں تسلیم کا مزاج پیدا کرنا ہے *

الفرض اس دنیا میں حالت سن تمیز کے لئے ایسا خاصہ اور ایسے اوصاف ضروری ہیں جو سرشت سے ہمکو ہرگز عطا نہیں ہوئے ہیں بلکہ اونا حاصل کرنا زندگی کی ایک منزل سے دوسری منزل طے کرنے میں یعنی عالم طفولیت سے سن بلوغ تک پہنچنے میں بہت کچھ ہمارے اوپر منحصر رکھا گیا ہے اور اس غرض سے ہمکو قوتیں عطا کی گئی ہیں اور شروع زندگانی میں ہمکو ایسی حالت میں رکھا ہے جو اس عالم کے مناسب حال ہے۔ اور امر مذکور ہماری حالت سے اس عالم میں باہر نظر کرنا یہ

عالم ایک دوسرے عالم کے واسطے تہذیب اخلاق کی جگہ ہے تشبیہ عام رکھتا ہے۔ پس اس امر کے قابل اعتبار ہونے کے خلاف کہ زندگانی موجودہ سے یہی مقصود ہے یہ اعتراض کرنا فضول ہے کہ ہم کل تکلیف اور خطرے سے جو ایسی تربیت کے لئے ناگزیر ہے نجات پاسکتے تھے اگر ہم یکبارگی اس طرح کے مخلوق اور ایسی خصلت کے اشخاص پیدا کئے جاتے جو ہمارا انجام کار ہونا منظور تھا۔ کیونکہ ہم تجربے سے معلوم کرتے ہیں کہ جو ہمارا انجام کار ہونا منظور ہے وہ ہمارے افعال پر موقوف رکھا گیا ہے اور یہ کہ طبیعت عالم کا قاعدہ عام نہیں ہے کہ خطرے یا تکلیف سے ہٹ کر بری کرے بلکہ یہ ہے کہ ہٹ کر اچھے برداشت کرے لائق کرے اور اچھا برداشت کرنا ہمپر لازم رکھے۔ جو کچھ کہ ہم نے خود حاصل کیا ہے یعنی تجربہ اور عادات وہ ہمارے نقصوں کے لئے تلافی بالطبع اور خطرات کے لئے حفاظت ہیں کیونکہ آپ کو اون لیاقتوں کی تحصیل میں مشغول کرنا ظاہر اتفاقاً طبیعت کے اسی قدر موافق ہے جس قدر اشیائے خارجی کی تحصیل میں جسکے ہم محتاج ہیں آپ کو مشغول کرنا اس کے موافق ہے اور خاص کر اپنے دنیوی فائدے کے لحاظ سے اپنے نفس میں بذریعہ توجہ اور ریاضت اور تربیت کے مبادی عملیہ کا پیدا کرنا اور ترقی دینا مخصوص شروع زندگانی میں بلکہ نیز کل دوران عمر میں مثل اور قواعد طبیعیہ کے طبیعت عالم کا صریحاً ایک قاعدہ کلیہ ہے۔ اور دونوں امر ہماری پسند پر چھوڑے گئے ہیں کہ یا تو ترقی کر کے اپنی حالت کی اصلاح کریں و یا در صورت عدم ترقی کے ناقص اور خوار رہیں۔ پس اس بات کا امکان کہ حالت آئندہ کی خوشی اور اوسکی لیاقت ہمارے لازمہ کی نسبت ہماری یہی صورت ہو

طبیعت عالم کی تشبیہ سے کما حقہ اعتبار کے لائق ہے +

عالم موجود کے ایک حالت آزمائش ہونے سے ایک تیسری بات بھی نکلتی معلوم ہوتی ہے یعنی یہ کہ وہ اعمال کے لئے ایک نمائش گاہ ہے جس میں لوگوں کی وضع نسبت عالم آئندہ کے (بلاشبہ نہ اوس عالم الغیب پر بلکہ اوسکی کل مخلوقات یا اوس ایک حصہ پر) ظاہر ہو جاوے۔ اور ممکن ہے کہ یہ امر اور اور اعتبار کے لحاظ سے شاید ہمارے حالات آزمائش میں ہونیکا صرف ایک نتیجہ ہو۔ بہر حال یہ غیر ممکن نہیں ہے کہ انسان کے دل کا حال ظاہر و عیان ہو جائے کہ اونکی وضع درحقیقت کیا ہے زندگانی آئندہ سے کسی ڈھنگ و طرح جس سے ہم آگاہ نہیں ہیں علامہ کہتا ہوا بخصوص کہ وہ ایک وسیلہ ہو (کیونکہ طبیعت عالم کا موجد ظاہر کوئی کام بغیر وسائل کے نہیں کرتا ہے) جس سے اونکے ساتھ موافق اونکی وضع کے سلوک کیا جاوے اور بطور عبرت کے جمیع مخلوقات واضح ہو کہ اونسے اس طرح سلوک کیا گیا ہے۔ مگر اس امر کا کوئی بیان قیاسی کر نیکے عوض صرف اتنی بات پر اکتفا کریں گے کہ آدمیوں کی وضع کا عیان ہو جانا عام سلسلہ آباء عالم کے بڑے حصہ کے جاری رکھنے میں جو انسان سے متعلق اور فی الحال ہمارے دیکھنے میں آتا ہے مختلف طرح بہت مدد کرتا ہے صرف اس قدر اور کہ جانیگا کہ ان دونوں معنی کے اعتبار سے اور نیز اوس معنی کے اعتبار سے جسکا بیان باب گذشتہ میں ہوا آزمائش کا ہونا اس بات سے نکلتا ہے کہ عالم کا انتظام غیر و شرکی تیز پڑی ہے کیونکہ ایسے انتظام کے ماتحت آدمیوں کے اظہار و کردار سے اونکی نیک یا بدخصلتوں کا آشکارا ہو جانا اور اگر وہ نیک رویہ اختیار کریں تو ترقی پانا لازمی ہے *

[illegible]

باب ستم

مسئلہ جبر کے بیان میں باین نظر کہ اوسکا عمل پر کیا اثر ہوتا ہے

ہر اسباب و اباب مسطورہ سے ظاہر ہے کہ انسان کی حالت باعتبار
بود و باش صرف اس جہان کے اور متابعت اوس حکومت الہیہ کے جسکا تجربہ ہم
کرتے ہیں ہماری اوس حالت سے جو عالم دیگر یا حکومت کیندہ کے لئے نظر کری
گئی ہے اور جسکی تعلیم دین کرتا ہے ازیں مشابہ ہے۔ پس اگر کوئی شخص کہے (او
فائل تقدیر تو یہ ضرور ہی کہے گا) کہ پہلی بات سے مسئلہ جبر عام کی مطابقت ہو سکتی
ہے تو یہ سوال بطریق تشبیہ صاف صاف پیدا ہوتا ہے کہ آیا اوسکو دوسری بات یعنی
بنفسہ نظام دین اور اوسکے ثبوت سے بھی جبر عام کے مطابق ہونیکا اقرار لازم
ہے یا نہیں۔ ناظرین پر پوشیدہ زیریگا کہ یہ سوال جو اس مقام پر درپیش ہے کہ آیا
مسئلہ تقدیر کی دین سے مطابقت ہو سکتی ہے یا نہیں مطلق نہیں بلکہ اس بات پر
مشروط ہے کہ در صورت مطابق ہونے مسئلہ تقدیر کے ساتھ نظام طبیعت عالم
کے اوسکی دین سے بھی مطابقت ہو سکتی ہے یا نہیں۔ اور اگر ہو سکتی ہے تو بالخصوص
فائل تقدیر کو اپنے مذہب کے بموجب اس نتیجہ کے نکالنے کا کیا حیلہ ہو سکتا ہے
کہ دین سی شے کا وجود ہو ہی نہیں سکتا۔ اور چونکہ ایسے قیاس بعید از عقل پر جیسا
جبر عام ہے بحث کرنے سے اخلاق اور پیچیدگی کا لازم الوقوع ہونا بلا تامل عیان
ہو جائیگا پس امید ہے کہ ناظرین اوسکی بحث سے معذور رکھنے میں تامل نہ فرمائیے
لیکن چونکہ طبیعت عالم کے ایک موجد مدبر یا اس جہان کے ایک

۴
۵
۶
۷
۸
۹
۱۰
۱۱
۱۲
۱۳
۱۴
۱۵
۱۶
۱۷
۱۸
۱۹
۲۰
۲۱
۲۲
۲۳
۲۴
۲۵
۲۶
۲۷
۲۸
۲۹
۳۰
۳۱
۳۲
۳۳
۳۴
۳۵
۳۶
۳۷
۳۸
۳۹
۴۰
۴۱
۴۲
۴۳
۴۴
۴۵
۴۶
۴۷
۴۸
۴۹
۵۰
۵۱
۵۲
۵۳
۵۴
۵۵
۵۶
۵۷
۵۸
۵۹
۶۰
۶۱
۶۲
۶۳
۶۴
۶۵
۶۶
۶۷
۶۸
۶۹
۷۰
۷۱
۷۲
۷۳
۷۴
۷۵
۷۶
۷۷
۷۸
۷۹
۸۰
۸۱
۸۲
۸۳
۸۴
۸۵
۸۶
۸۷
۸۸
۸۹
۹۰
۹۱
۹۲
۹۳
۹۴
۹۵
۹۶
۹۷
۹۸
۹۹
۱۰۰

حاکم طبیعی کا وجود شروع سے بمنزلہ ثابت کے مان لیا گیا ہے اور چونکہ اس ثبوت کے رد میں شاید یہ اعتراض مسئلہ جبر کی بنا پر خیال کیا جاوے کہ یہ جبر بذاتہ جمیع اشیاء کی خلقت اور بقا کی علت ہے تو قبل غور کرنے اس بات کے کہ آیا ایک عالم میتر خیر و شر کا وجود یا ہمارے حالات و مینہ میں ہونیکا ثبوت اس اعتراض سے رد ہوتا ہے یا نہیں اعتراض مذکور کا جواب شافی دینا یا یہ امر واضح کر دینا ضرور ہے کہ اگر تقدیر کو ہم اون باتوں کے ساتھ جو ہمارے تجربہ میں یقینی طور سے آتی ہیں مطبق مان لیں تو کبھی طبیعت عالم کے موجود اور حاکم مدبر کے وجود کا ثبوت رد نہیں ہوتا ہے جس صورت میں کہ قائل تقدیر یہ کہتا ہے کہ کل نظام طبیعت عالم اور انسانانی اور ہر شے اور ہر شکل و کیفیت اسکی بالجبر ہے اور کسی اور طرح پر اسکا ہونا ممکن نہ تھا تو مقام غور ہے کہ اس جبر سے قائل اور اختیار اور ترجیح اور مبادی مخصوصہ کے موافق اور بنظر غایات مخصوصہ کے عمل کرنا متغی نہیں ہوتا ہے کیونکہ یہ جمیع باتیں تجربہ یقینی سے ثابت ہیں جسکے سب مقررین اور جسکا ہر شخص ہر لمحہ درک کر سکتا ہے اور اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ مجرور اور بنفسہ جبر سے نظام طبیعت عالم اور اشیاء کے موجود ہونے اور اپنی موجودیت پر ثابت رہنے کی علت ہرگز پیدا نہیں ہے بلکہ صرف وہ کیفیت حاصل ہوتی ہے جو انکی خلقت اور موجودیت سے متعلق ہے یعنی یہ کہ اشیاء موجودہ کا خلاف ہیئت حاصلہ کے دوسری طرز پر موجود ہونا ممکن نہ تھا۔ یہ قول کہ ہر شے طبیعت عالم کے موافق جبراً ہوئی ہے اس سوال کا جواب نہیں ہے کہ آیا اس جہان کا وجود جیسا کہ ہے بوسیلہ صنعت کسی فاعل مدبر کے ہوا یا نہیں بلکہ محض دوسرے سوال کا جواب ہے کہ آیا اس جہان کا وجود جیسا کہ ہے اویں طریقے

اور وضع پر ہوا جسکو ہم جبر کہتے ہیں یا اوس طریقے اور وضع پر جسکو اختیار کہتے ہیں۔
 علاوہ اسکے فرض کیجئے کہ ایک شخص جو تقدیر کا قائل ہے اور ایک جو محسوسات کے
 تجربہ کے موافق عمل کرتا ہے اور آپ کو فاعل ذی اختیار جانتا ہے آپس میں بحث اور
 اپنی اپنی آراء کی تائید کرتے ہوں اور اتفاق سے ایک مکان کا نظیراً ذکر ہو تو وہ
 اس امر پر متفق ہونگے کہ اگر کوئی معمار نے بنایا ہے۔ اور اس معاملہ میں مخالفت رائے
 کی بوجہ اوس اختلاف کے جو درمیان اوس کے نسبت جبر اور اختیار کے ہے پیدا نہوگی
 بلکہ صرف اس بات میں کہ آیا معمار نے اوس مکان کو بالجبر بنایا ہے یا بالاختیار فرض
 کیجئے کہ بعد ازان نظام طبیعت عالم پر گفتگو کیجاوے اور سرسری طور پر ایک آدمی کے
 کہے کہ وہ بالجبر ہے اور دوسرا بالاختیار تبادلوے لیکن اگر یہ الفاظ اوس کے ہامنی ہیں
 تو جیسا کہ ایک کی مراد بالضرور فاعل ذی اختیار سے ہوگی ویسا ہی دوسرے کو اس
 امر کا لامحالہ اقرار کرنا پڑیگا کہ اوسکی مراد فاعل بالجبر سے ہے خواہ وہ ایک ہو یا زیادہ
 کیونکہ صورت ذہنیہ فاعل کسی شے کے نہیں ہو سکتے ہیں۔ فی الواقع ہم حق تعالیٰ کی
 ذات کو واجب الوجود سمجھتے ہیں جسکا ظہور بلا کسی فاعل کے ہوا کیونکہ ہم اپنے نفس
 میں بے انتہائی یعنی بے پایانی اور ابدیت کی صورت ذہنیہ کو جسکا وجود ہم اپنے خیال
 سے بھی دفع نہیں کر سکتے ہیں پاتے ہیں تو یہاں تک معلوم ہوتا ہے کہ بالضرور اور
 لامحالہ کوئی شے غیر ہمارے خارج میں ہے جو اس صورت ذہنیہ کا مصداق اور اصل
 ہے۔ اور از انجا کہ یہ صورت مثل اور صورت کے ذمی صورت پر دلالت کرتی ہے لہذا
 یہ نتیجہ برآمد ہوا کہ ایک ایسی ذات ازلی اور غیر متناہی اور غیر محدود کا ہونا لازمی ہے
 جسکے وجود میں ارادت کو دخل نہیں اور اوس سے میرا اور منترہ ہے۔ اور زبان میں

وسعت نہونے کے باعث بیان کا ایک طرز رواج پا گیا ہے کہ جبر حق تعالیٰ کے وجود کی اصل اور علت اور بیان ہے۔ مگر یہ نہیں کہا گیا ہے اور نہ ہرگز یہ مراد ہو سکتی ہے کہ ہر شے جیسی کہ ہے اس قسم کے جبر سے موجود ہے ایسا جبر کہ طبیعت عالم میں ارادت پر مقدم ہے۔ میں کہتا ہوں کہ یہ مراد ہرگز نہو گی کہ ہر شے اس قسم کے جبر سے موجود ہے اور اسکی چند وجوہ ہیں بالخصوص اسوجہ سے کہ یہ امر مسلم ہے کہ انسان کے افعال ارادیہ سے نظام عالم میں بہت سے تغیرات واقع ہوتے ہیں۔ اور اگر کسی کو اس امر کا انکار ہو تو مجھ کو اس سے تقریر کرنیکا دعویٰ نہیں ہے *

امور مذکورہ سے اولاً یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ جب کوئی قائل تقدیر یہ دعویٰ کرتا ہے کہ ہر شے جبر سے ہے تو اس کے کلام سے لامحالہ یہ معنی پیدا ہوتے ہیں کہ ہر شے ایسے فاعل کے وسیلے سے ہے جو بالجبر فعل کرتا ہے۔ میں کہتا ہوں کہ اگرچہ اس کے کلام سے لامحالہ یہی معنی پیدا ہو سکتے ہیں مگر مجھ کو یقین کامل ہے کہ حتی الامکان وہ اس معنی کو تسلیم نہ کریگا۔ اور ثانیاً یہ کہ جبر جس کے ذریعہ سے ایسے فاعل کا فعل کرنا قیاس کیا گیا ہے تدبیر اور ارادہ کو منتفی نہیں کرتا۔ پس اگر طریقہ تقدیر تسلیم کر لیا جاوے تو اس سے دنیا کی ساخت کا بیان صرف اس قدر حاصل ہوگا جس قدر ایک مکان کی تعمیر کا حاصل ہوتا ہے اور بس۔ دنیا کی ساخت کے لئے جبر کے قیاس پر ایک فاعل بالجبر کے مان لینے کی اوسی قدر ضرورت پڑتی ہے جس قدر اختیار کے قیاس پر ایک فاعل بالا اختیار کی ضرورت ہے۔ اور چونکہ نظام عالم میں ارادت اور عمل غائیہ کے آثار پائے جاتے ہیں لہذا اس فاعل کا ایک صانع مدبیر یا ذی اختیار ہونا فوق طریقہ جبر کے (در صورت اس کے ممکن تصور کرنے کے) اوسی قدر واقعی ثابت

ہوتا ہے جس قدر موافق طریقہ اختیار کے ثابت ہوتا ہے +

جب اس طرح معلوم ہوا کہ مسئلہ جبر اس امر کے ثبوت کی کہ طبیعت عالم کا ایک موجد مدبر اور دنیا کا ایک حاکم طبعی ہے نفی نہیں کرتا تو وہ سوال جو تشبیہ مذکورہ بالا سے نکلتا ہے اور میں سمجھتا ہوں کہ اوس کا جواب شافی بھی اوس سے حاصل ہو گا یہ ہے کہ آیا مسئلہ جبر اس قیاس پر کہ وہ نفس امکان اور دنیا کے نظام اور اوس حکومت طبعی کے جو جہان پر ہے اور جس کا تجربہ ہم کرتے ہیں موافق ہے اس امر کے یقین کی کہ ہم حالت دین میں ہیں کل وجوہ معقول کی نفی کرتا ہے یا اوس کے کی دین سے اور اوس کے نظام اور اوس کے ثبوت سے مطابقت ہو سکتی ہے +

فرض کرو کہ کوئی قائل تقدیر کسی کو ایام طفولیت سے موافق اپنے اصول کے تعلیم دیوے اور وہ لڑکا اپنی عقل سے یہ نتیجہ نکالے کہ چونکہ مجھ کو علاوہ اوس روش کے کہ چلتا ہوں دوسری روش اختیار کرنا ممکن نہیں لہذا میں نفرین اور آفرین دونوں سے بری ہوں اور نہ چیز کا مستوجب ہوں اور نہ سزا کا فرض کرو کہ اوس نے اس عقیدہ کے موافق نفرین اور آفرین کا اذکار اپنے دل سے مٹا دیا اور اس نے اپنے مزاج اور وضع اور رویہ کو اوس کے موافق بنایا اور کاروبار دنیا شروع کرنے پر متوقع ہوا کہ اگر اب فہم اوس کے عقیدہ کے مطابق اوس سے پیش آوینگے جس طرح قائل تقدیر بھی بموجب اپنے عقیدہ کے سمجھتا ہے کہ موجد عالم سے اوس کو کس سلوک کا متوقع ہونا چاہئے اور دوبارہ حالت آئندہ کے اوس سے کیا سلوک ہوگا۔ اس مقام پر مجھ سے بغیر استفسار کئے رہا نہیں جاتا کہ کیا کوئی شخص جس کو عقل سے کچھ بھی بہرہ ہے کسی لڑکے کو ایسے نازک خیالات پر فکر کرنے دینا اور اوپر عمل کرنے دینا مناسب سمجھیں گے

اور وہ شخص جسکو یہ وقوف نہیں کہ ہم سب اس قسم کے نازک خیالات کی نسبت لڑکے
ہیں عقل سے بے نصیب ہے۔ بہر حال لڑکا بلاشبہ نہایت خوش ہوگا کہ اوس نے
خوف اور انفعال کے اوں تعرضات سے رہائی پائی جنہیں اوس کے ساتھی مقید اور گرفتار
ہیں اور اپنے علم کی فضیلت پر جو بھٹا اوس کی عمر کے بہت زیادہ ہے از بس نازان
ہوگا۔ مگر جبکہ لڑکے نے اپنی دوران تعلیم میں یہ اصول اس طرح چرچے اور اوپر عمل
کیا تو خود بینی اور خود پسندی تو ان اصول کا ادنیٰ نتیجہ قبیحہ ہوگا۔ اور دو باتیں بہر حال
لازم آئیں گی یا تو یہ کہ اوس کی مزاحمت نکجاوے اور اپنے ہمسایوں کا اور تیز اپنا دباں
جان ہو یہاں تک کہ جان سے ہلاک ہووے یا ہر وقت تنبیہ کجاوے کہ نفیرین اور
آفرین کے ادراکات طبیعہ کی جنکا جانا رہنا ہم نے فرض کیا ہے تلافی ہو اور ایک
امر کا خیال جسکو اوس نے اپنے دل سے اٹھادیا ہے اوس کے دل پر عملی طور پر نقش ہو
کہ وہ ایسا لڑکا ہے جو اپنے نیک و بد کا ذمہ دار ہے اور سبب ارتکاب منہیات
کے سزا یا دیگا پس یہ امر واقعی غیر ممکن ہے کہ وہ تنبیہ اور تادیب جو دوران تعلیم میں
اوس کی لامحالہ کجا نیگی اوسے قائل نہ کرے کہ اگرچہ وہ طریقہ جسمیں اوسکو تلقین کی گئی
باطل نہوتا ہم اوسے اوس سے نتیجہ ناقص نکالا اور کسی طرح عمل اور زندگانی روزمرہ
میں اوسکا استعمال بیجا کیا۔ اسی طرح چاہئے کہ وہ تجربے جو قائل تقدیر کو پروردگار
کے اہتمام کے فی الحال حاصل ہوتے ہیں اوسکو از روئے عقل قائل کریں کہ دینی
معاملات میں اس طریقے کا استعمال بیجا ہے۔ لاکن اگر بفرض محال اوس لڑکے کا
مزاج اوسی عقیدہ پر قائم رہا اوسے اور اوسکی امید اوس سلوک کی نسبت جو دنیا میں
اوس سے کیا جاوے گی اوسی کے مطابق بنی رہے ایسا کہ وہ متوقع ہو کہ کوئی حساب

عقل اوسکو کسی فعل کے لئے جو وہ کرے الزام یا سزا نہ دے گا کیونکہ اوسکے کرنے میں وہ
مجبور تھا تو ظاہر ہے کہ موافق اس قیاس کے دنیا میں کاروبار شروع کرنے پر مشا
السانی ایسے شخص کی تحمل نہوگی اور اوس سلوک کے باعث جو اوس سے کیا جاوے گا
وہ جماعت مذکورہ کا تحمل نہوگا اور وہ لامحالہ کسی ایسے فعل کا بہت جلد مرتکب ہوگا
جسکے باعث وہ عدالت ملی کے ہاتھ میں گرفتار ہو۔ اور انجام کار اوسکو یقین ہو چکا
کہ اوسکے معلم دانشمند نے اوسپر کیسے کیسے احسان کئے ہیں۔ یا فرض کیجئے کہ اس
مسئلہ تقدیر پر کسی اور طرح سے عمل کیا جاوے تو واضح ہوگا کہ اوس طرح کا برتاؤ
عملی بھی مثل صورت مذکور کے خلاف عقل اور باعتبار عمل کے اوسی قدر باطل ٹھہرے گا۔
مثلاً اگر ایک شخص کی تقدیر میں اتنے دنوں زندہ رہنا ہے تو وہ بغیر اپنی حفاظت
کے اوس زمانہ تک زندہ رہے گا یا یہ کہ اگر اوسکی تقدیر میں اوس وقت سے پیشتر مرنا
ہے تو کسی طرح کی حفاظت اوسکو بچا نہیں سکتی لہذا کل فکر و تردد اپنی جان کی حفاظت
کی عبث ہے اور اس مغالطے کا متقدّمین نے بھی مثلاً ذکر کیا ہے۔ مگر عکس
اسکے عملاً اسی طرح کے مستبعدات عقلیہ اس قیاس پر تقریر کرنے سے کہ ہم ذی خیر
ہیں برآمد نہیں ہوتے بلکہ اس قسم کی تقریر روزمرہ کے معاملات و نیویہ کی نسبت
تجربے سے صحیح ٹھہرتی ہے۔ لہذا اگرچہ تسلیم کیا جاوے کہ یہ مسئلہ جبر از روئے قیاس
کے صحیح ہے تاہم بلحاظ عمل کے جہاں تک ہمارا تجربہ کام دے سکتا ہے یعنی ہمارے
کل حیات موجودہ کی نسبت وہ بہتر لہ باطل کے ہے۔ کیونکہ جہاں موجودہ کا نظام
اور وہ حالت جسمیں ہم واقعی پیدا کئے گئے ہیں ایسی ہے کہ گویا ہم بالاختیار ہیں
اور چونکہ عمل کے کل مدارج اپنے ہر درجے میں یعنی پس و پیش غور و تعمق کی طرف کو

رجحان ہوتا رہے گا قرار پانا اور انجام کار اوسپر عمل کیا جانا ایسے ہیں کہ گویا ہم بالاختیار ہیں لہذا یہ نتیجہ بصحت نکالا جاسکتا ہے کہ شاید ایسا ہی ہے۔ مگر وہ بات جسپر اس جگہ اصرار کیا جاتا ہے یہ ہے کہ پیشتر اسکے کہ لحاظ کیا جاوے کہ آیا ہم صاحب اختیار ہیں یا نہیں ہم دیکھتے ہیں کہ اس جہان کی حکومت طبعیہ موجودہ میں ہم سے اس طرح سلوک اور برتاؤ کیا جاتا ہے کہ گویا ہم صاحب اختیار ہیں یہ مسئلہ جبر کیسا ہی حق کیون نہ تسلیم کیا جاوے تاہم سلسلہ اسباب عالم اور ہماری حالت درحقیقت ایسی ہے کہ جب کبھی ہم اپنی زندگانی کے معاملات میں اوسکا استعمال کرتے ہیں تو یہ استعمال ہمکو ہمیشہ گمراہ کرتا ہے اور بلحاظ فائدہ عالم موجود کے ممکن نہیں کہ ہمکو کسی ہولناک طرز پر گمراہ نہ کرے۔ پس کیونکر آدمی اپنے آپ کو اس قدر محفوظ سمجھ سکتے ہیں کہ اوسی مسئلے کا ویسا ہی استعمال فائدہ آئندہ کی نسبت بھی جو عام تر اور بزرگ تر ہے کسی طریقہ سے جو اسکے متشابہ ہو اونہیں گمراہ نہ کریگا۔ کیونکہ دین ایک امر عملی ہے اور تشبیہ طبیعت عالم سے ظاہر ہے کہ اگر مسئلہ جبر سچ بھی ہو تو امور علمیہ میں اوسکے استعمال کرنے کے واسطے ہم قوی نہیں رکھتے ہیں۔ اور جب کبھی معاملہ دین میں ہم اوسکا استعمال کرتے ہیں اور اوس سے یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ ہم دین کے فرائض سے آزاد ہیں تو ظاہر ہے کہ اس نتیجہ کا کچھ اعتبار نہیں ہو سکتا۔ اگرچہ ظاہر صورت کیسی ہی کیون نہوتا ہم ایسا خیال کرنے کی وجہ معقول باقی رہے گی کہ ہم اپنے آپ کو کسی ایسی طرح چر دہو کا دیتے ہیں جس طرح لوگ خیال کرتے ہیں کہ وہ لانتہائی کے تصور سے

نتائج متناقضہ نکال سکتے ہیں *

ناظرین جو صاحب غور ہیں ملاحظہ فرمائیے کہ ان جمیع باتوں سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ اگر اختیار کے قیاس پر حجت دین کی قطعی ہے تو جبر کے قیاس پر بھی یہی قائم رہتی ہے کیونکہ مسئلہ جبر کا امور علیہ میں استعمال نہیں ہو سکتا ہے یعنی ان کے باب میں وہ بمنزلہ جمل کے ہے اور اس سے عقل پر کوئی حرف نہیں ہوتا ہے مگر صرف اس پر جو عقل کے خلاف ہے کیونکہ بمقابلہ اصول علیہ کے جو ہماری خلقت کے موجود نے ہم کو عمل کرنے کو عطا کئے ہیں عقل پر چلنے کا دعویٰ کرنا اور ایسے معاملات میں جنگی نسبت خود ہماری کوتاہ نظری اور نیز ہمارے تجربے سے ظاہر ہے کہ ہم عقل پر اعتبار نہیں کر سکتے (اور معاملہ جبر ضرور اس قبیل سے ہے) عقل کے استعمال کا دعویٰ کرنا خیال جمل اور خود پسندی اور عقلی میں داخل ہے *

بیان مسطورہ بالا ہی پر صریح نہیں ہے کیونکہ ہم اپنے نفس میں ارادہ پاتے

یعنی یاد کرنا چاہتے ہیں جس بات کا نیت کرنا مقصود ہے وہ یہ نہیں ہے کہ ہم فاعل بالا اختیار ہیں بلکہ یہ کہ ہم سے اس طرح سلوک کیا جاتا ہے گو ہم بالا اختیار ہوں یا نہ ہوں اور اگرچہ یہ نتیجہ کہ ہم فاعل بالا اختیار ہیں تو عمدہ منطق کی رو سے ساتھ صحت کے ممکن ہوتا ہے قابل اعتبار کے نہیں ہے کیونکہ ایسے معاملات میں جو ہماری قوت اور اکیہ سے باہر ہیں ممکن ہے کہ ان کے مقدمات صحیح ہوں تاہم ان سے غلط نتیجہ اخذ کیا جاوے جیسا لائسنائی کے مقصود سے نتائج متناقضہ نکل سکتے ہیں مثلاً بعض کا قول ہے کہ ایک تصور خاص ہے جس پر لفظ لائسنائی کا صادق آتا ہے اور رکس اسکے بعض کا دعویٰ ہے کہ یہ لفظ محض نام ہی تاہم اور اپنا مصداق نہیں رکھتا۔

۱۱۸ یعنی امور علیہ میں جبر کو باطل سمجھنا ۲

ہیں اور اس بات کا علم رکھتے ہیں کہ ہمارا کوئی خاصہ ہے۔ اگر اس امر کی جوہر میں ہے
تقدیر سے مطابقت ہو سکتی ہے تو طبیعت عالم کے وجود کی نسبت بھی تقدیر سے
اوسکی مطابقت ہو سکتی ہے۔ علاوہ اسکے حکومت طبعیہ اور علل غائیہ کسی خاصہ
اور نیز ارادہ کے وجود پر جو حاکم اور صانع میں ہیں دلالت کرتی ہیں یعنی اوس
ارادہ پر دلالت کرتی ہیں جو وہ اول مخلوقات کی نسبت جنہ وہ حکومت کرتا ہے رکھتا
ہے۔ پس جبکہ طبیعت عالم کا موجود باوجود جبر کے باقیقین کوئی خاصہ رکھتا ہے تو ظاہر
ہے کہ اوسکی رحمت اور صداقت اور عدالت کے خاصہ مخصوصہ سے جو اوسکی ذات میں
پایا جاتا ہے (اور انہیں صفات پر دین کی بنا ہے) جو کوئی ایسی مطابقت ہو سکتی ہے
جیسے اور کسی خاصہ سے ہو سکتی ہے کیونکہ ہم دیکھتے ہیں کہ یہ جبر جیسا آدمیوں کے ظہور
اور وفادار اور منصف ہونیکا مانع نہیں ہے ویسا ہی یہ جرم اور یوفا اور نامنصف (یعنی
نامنصف اوس معنی کر کے جبکہ ہم نامنصف کہتے ہیں) ہونیکا بھی مانع نہیں ہے۔
کیونکہ یہ واقعی کہا گیا ہے کہ وہ جو اختیار کے قیاس پر سزا سے واجب ہے
جبر کے قیاس پر ظاہر انا واجب ہو جاتی ہے کیونکہ یہ تو اوس فعل کی سزا دینا ہو جس
سے آدمیوں کو چارہ نہ تھا گویا جبر جس سے مثلاً یہ خیال ہے کہ مردم کشی کی بے انصافی
اوٹھ جاتی ہے تو اوس سے اوسکی سزا کی بے انصافی کیا اوٹھ نہ جائیگی۔ بہر حال اگرچہ
یہ اعتراض بذات خود مفید مدعا نہیں ہے تاہم اس مطلب کے لحاظ کے لئے نہایت
مفید ہے کہ انصاف اور بے انصافی کے خیالات و سوچت میں کبھی جب ہم اوسکے منفی سمجھنے کے
درپے ہیں کیونکہ قائم رہتے ہیں اور کیونکر دے دل پر اوس وقت میں بھی جب ہم اوسکی ازالہ
کی فکر میں ہیں خواہی تنخواہی موثر ہوئے ہیں کیونکہ شاید کوئی شخص بھی ایسا دنیا میں

فصل اول در بیان کلیات و اصطلاحات

نہیں ہے جو اعتراض مذکور کو بادی النظر میں پیش نہ کر سکے *
 اعتراض۔ اگرچہ بخوبی واضح ہے کہ اگر جبر عام کی کسی شے سے
 مطابقت ہو سکتی ہے تو طبیعت عالم کے موجد کے اوس خاصہ سے جس پر دین کی
 بنا ہے مطابقت ہو سکتی ہے تاہم اسی بات سے طبیعت عالم کے موجد کے اوس
 خاصہ کے ہونیکا ثبوت کیا قطع نہیں ہوتا اور کیا اسکے قطع ہونے سے دین کا ثبوت
 باطل نہیں ہوتا ہے جواب ہرگز نہیں۔ کیونکہ ہم دیکھتے ہیں کہ راحت اور رنج باعتبار
 کسی ایسے معنی کے کہ ہمارے چال و چلن کے نتائج نہ ہوں ہمارے مقدر نہیں ہیں
 بلکہ باعتبار اس معنی کے کہ وہ ہمارے چال و چلن کے نتائج ہیں۔ ہم دیکھتے ہیں
 کہ حق تعالیٰ ہماری نسبت اوس قسم کی حکومت مرعی رکھتا ہے جیسی باپ اپنے
 لڑکوں اور حاکم ملکی اپنی رعایا کی نسبت مرعی رکھتے ہیں۔ پس محض جبر و اختیار کی
 بحث کا چاہے جو کچھ تصفیہ ہو یہ بات تو ہکو صاف صاف معلوم ہوتی ہے کہ
 ایسی ذات جس کو اپنی مخلوق اور رعایا کے ساتھ کسی طرح کا تقابل اور نفع و ضرر کا
 تعلق نہیں ہو سکتا اس حکومت اور اختیار کے برتنے میں صداقت اور عدالت
 کے میزان اور قاعدہ طبیعی کو بالضرور عمل میں لاتی ہوگی *
 مگر چونکہ مسئلہ اختیار اگرچہ ہم اوسکی حقیقت کا تجربہ کرتے ہیں ممکن ہے
 کہ مشکلات سے جواز بس باریک و دقیق خیالات کی طرف پہنچتے ہیں پیچیدہ ہو
 اور چونکہ مسئلہ جبر ہی کی بنا پر میدینی قائم معلوم ہوتی ہے لہذا دین کے اوان
 واجبات کا ثبوت خاص پیش کرنا جنکی نسبت بصرحت ثابت ہو سکتا ہے کہ وہ
 اس مسئلے سے باطل نہیں ہوتے شاید مفید ہو

۴
 اگرچہ بخوبی واضح ہے کہ اگر جبر عام کی کسی شے سے مطابقت ہو سکتی ہے تو طبیعت عالم کے موجد کے اوس خاصہ سے جس پر دین کی بنا ہے مطابقت ہو سکتی ہے تاہم اسی بات سے طبیعت عالم کے موجد کے اوس خاصہ کے ہونیکا ثبوت کیا قطع نہیں ہوتا اور کیا اسکے قطع ہونے سے دین کا ثبوت باطل نہیں ہوتا ہے جواب ہرگز نہیں۔ کیونکہ ہم دیکھتے ہیں کہ راحت اور رنج باعتبار کسی ایسے معنی کے کہ ہمارے چال و چلن کے نتائج نہ ہوں ہمارے مقدر نہیں ہیں بلکہ باعتبار اس معنی کے کہ وہ ہمارے چال و چلن کے نتائج ہیں۔ ہم دیکھتے ہیں کہ حق تعالیٰ ہماری نسبت اوس قسم کی حکومت مرعی رکھتا ہے جیسی باپ اپنے لڑکوں اور حاکم ملکی اپنی رعایا کی نسبت مرعی رکھتے ہیں۔ پس محض جبر و اختیار کی بحث کا چاہے جو کچھ تصفیہ ہو یہ بات تو ہکو صاف صاف معلوم ہوتی ہے کہ ایسی ذات جس کو اپنی مخلوق اور رعایا کے ساتھ کسی طرح کا تقابل اور نفع و ضرر کا تعلق نہیں ہو سکتا اس حکومت اور اختیار کے برتنے میں صداقت اور عدالت کے میزان اور قاعدہ طبیعی کو بالضرور عمل میں لاتی ہوگی * مگر چونکہ مسئلہ اختیار اگرچہ ہم اوسکی حقیقت کا تجربہ کرتے ہیں ممکن ہے کہ مشکلات سے جواز بس باریک و دقیق خیالات کی طرف پہنچتے ہیں پیچیدہ ہو اور چونکہ مسئلہ جبر ہی کی بنا پر میدینی قائم معلوم ہوتی ہے لہذا دین کے اوان واجبات کا ثبوت خاص پیش کرنا جنکی نسبت بصرحت ثابت ہو سکتا ہے کہ وہ اس مسئلے سے باطل نہیں ہوتے شاید مفید ہو

اگر جبر بذاتہ ممکن سمجھا جاوے اور یہ کہ نظام عالم سے اسکی مطابقت ہوسکتی ہے تو اس ثبوت میں جو طبیعت عالم کے موجد مدبر کا عمل غائیہ سے حاصل ہے اس مسئلہ جبر سے خلل واقع نہیں ہوتا۔ اور یہ کہ وہ جہاں پر طریقہ جزا و سزا کے وسیلے سے حکومت کرتا ہے اور نیز یہ کہ اسنے ہمیں نیکی اور بدی میں تمیز کرنیوالی قوت عطا کی ہے جسکے وسیلے سے ہم افعال میں تمیز کر سکتے ہیں اور بعض کو حسن اور واجب البحر اسچھکر پسند اور بعض کو قبیح اور واجب العقوبہ بنا کر ناپسند کرتے ہیں ایک امر واقعی ہے جو جبر یا کسی اور قیاس سے متعلق نہیں۔ اب قابل غور ہے کہ یہ قوت متمیزہ دراصل ایک مخصوص طرح کے دستور العمل پر دلالت کرتی ہے کیونکہ اسکو حکومت اور ہدایت لازم ہے حکومت باعتبار ایسے معنی کے جسکی نافرمانی بغیر خود ملزم ٹھہرنے کے ہم نہیں کر سکتے ہیں اور اس قوت متمیزہ کی ہدایتوں کا ہمارے واسطے علاوہ دستور العمل باطیع ہونے کے احکام آئیں بھی ہوتا جو واجب التعمیل ہیں اس طرح ثابت ہو سکتا ہے کہ ایسی مخلوقات کو کسی قاعدہ یا ہدایت العمل کا علم ہونا جو یہ سمجھنے کی لیاقت رکھتی ہے کہ وہ انکے خالق نے انکے لئے مقرر کیا ہے نہ صرف فرضیت کا بلکہ در صورت تعمیل کے اس کا اور در صورت انحراف کے خطرے کا ادراک فی الفور پیدا کرتا ہے طبیعت عالم کے موجد کی ہدایت کو ایسی مخلوقات کے لئے جو یہ سمجھنے کی لیاقت رکھتی ہے کہ اسکی طرف سے ہے ظاہر اسکی طرف سے حکم سمجھنا چاہئے اور جو حکم اسکی طرف سے ہے اس میں در صورت فرمانبرداری کے وعدہ اور در صورت نافرمانی کے وعید ہر حال اشارۃً شامل ہے مگر اس صورت میں واجب البحر یا واجب العقوبہ کا علم مایہذا

جو خیر و شر کی تمیز میں داخل ہے اس حکم کو واضح کرتا ہے کہ گویا اوس کا اظہار صاف منہ
 کر دیا گیا ہو کیونکہ جس صورت میں کہ اوس کا طریقہ حکومت اس طرح پر ہے کہ اعمال
 کی عزت و جزا و سزا دے پس اوس کا بعض افعال سے واجب الحجہ اور بعض سے
 واجب العقوبہ ہو نیکا اور اک لازمی طور سے متعلق کر تانی الواقع بمنزلہ اعلان کے
 ہے کہ کس پر اوس کی عزت عائد ہوگی اور کس کو اوس کا اجر عطا ہوگا کیونکہ اوس نے ہم کو
 یہ تمیز اور ادراک ضرور بطور پیش خبری کے کہ آئندہ کیا ہو نیوالا ہے اور انجام کار میں اس
 دنیا میں کس بات کا متوقع ہونا چاہئے عطا کیا ہوگا پس ایسا خیال کرنے کی نہایت
 صاف دلیل موجود ہے کہ حق تعالیٰ کی حکومت بنظر حالت مجموعی اوس طبیعت کے
 جو اوس نے ہمیں عطا کی ہے موافق پائی جائیگی اور کہ انجام کار اور بروقت ظہور نتائج
 کے راحت اور رنج و تحقیق اور واقعی علیحدہ علیحدہ نیکی اور بدی کے نتیجے ہونگے سائے
 کہ اوس نے فی الحال ایسی خصوصیت کے ساتھ اونکے تصورات ہمارے دلوں میں مرتبط
 کئے ہیں اور اس سے عبادت مینہ کا واجبات سے ہونا آسانی برآمد ہو سکتا ہے
 گو اوپر صرف اس ہی نظر سے لحاظ کیا جاوے کہ وہ ہمارے دلوں میں حق تعالیٰ
 کی حکومت مینہ کے خیال قائم رکھنے کا اور اوسکی فرمانبرداری بجالانے کا وسیلہ ہے
 حالانکہ یہ اوس فرض عظیم پر از پس ناقص طور پر لحاظ کرنا ہے۔

میں اب یہ کہتا ہوں کہ کوئی اعتراض جو جبر سے برآمد ہو دین کے اس
 ثبوت اجمالی پر عائد نہیں ہو سکتا یعنی اوس مدعا پر جس سے بحث ہے کہ ہم اوس طرح
 کی جیسا بیان ہوا قوت مینہ اور تمیز رکھتے ہیں عائد نہیں ہو سکتا ہے کیونکہ یہ تو
 صرف امر واقعی اور تجربے کی بات ہے کہ بنی انسان نے ایسی سرشت پائی ہے۔

اور نہ کوئی اعتراض نتیجے کی نسبت عائد ہو سکتا ہے اس لئے کہ وہ بلا واسطہ اور سراسر اس امر واقعی سے برآمد ہے۔ کیونکہ نتیجہ کہ حق تعالیٰ انجام کار راستی ازون کو جزا اور شریوں کو سزا دیگا اسوجہ سے نہیں نکالا گیا ہے کہ حق تعالیٰ کا جزا اور سزا دینا ہمیں مناسب معلوم ہوتا ہے بلکہ اسوجہ سے کہ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس نے فرمایا ہے کہ وہ جزا اور سزا دیگا۔ اور یہ اسے ہم سے اس وعدہ وعید میں جو فرمان کے تصور سے جیسا ہم کہ چکے ہیں نکلتا ہے یقیناً فرمایا ہے اور اعمال کے نتیجے اور واجب العقوبہ ہو نہکا ادراک جو اسے ہمیں عطا کیا ہے اس بات کو زیادہ صراحت بخشتا ہے اور اس دلیل کی جو امر واقعی پر مبنی ہے تاہم بلکہ کسی قدر تصدیق بھی دیگر امور واقعی کے ذریعے سے ہوتی ہے یعنی نیکی اور بدی کے میدان طبیعی سے اور نیز اس بات سے کہ حق تعالیٰ اپنی پروردگاری کے سلسلہ طبیعی میں افعال قبیحہ کی بنظر اسکے کہ دے معاشرت انسانی کے لئے مضر ہیں اور نیز افعال کے بنفسہ قبیح ہونے کی نظر سے حقیقتہ سزا دیتا ہے چنانچہ دین کا ثبوت اجمالی اس قیاس بادہوالی کے موافق بھی جیسے ہم تقریر کر رہے ہیں ایسا قطعی ہے کہ اسکا رد نہیں ہو سکتا۔ اس بات پر بھی غور کرنا ضرور ہے کہ علاوہ امر مسطور کے دین فطری کے حق میں ایک شہادت حالات خارجیہ سے حاصل ہوتی ہے جس میں مسئلہ جبر سے اگر وہ صحیح بھی ہو غلط واقع نہیں ہوتا۔ فرضکر وہ کہ کوئی شخص بیانات اور دلائل مسطورہ بالا سے یا کسی اور دلیل سے دین کی حقیقت کا قائل ہو کہ ایک خدا ہے جس نے ہمان کو پیدا کیا ہے جو انسان کا حاکم مہیتر و شیر اور داور اعظم ہے اور بنظر حقیقت مجموعی ہر شخص سے مطابق اس کے اعمال کے پیش آدیگا میں کہتا ہوں کہ فرضکر

کہ کوئی شخص ازراہ عقل کے اس امر کا قائل ہو لیکن انسان کی زمانہ حال سلف کی حالت سے مطلقاً ناواقف ہو تو ایسا شخص خواہ مخواہ اس امر کی تحقیق کے درپے ہو گا کہ اس مجموعہ مسائل کی نسبت کیا روایت ہے اور کس زمانے میں اور کس طرح شروع میں اور کاظور دنیا میں ہوا اور آیا اور سپر اکثر لوگ جہان کے ایمان لائے تھے یا نہیں۔ اور اگر بروقت تحقیق اسے یہ دریافت ہو کہ سب سے پہلے کسی خاص شخص نے زمانہ اخیر میں اس کو نتیجہ عقل بخوبی کیا تھا اور پیشتر انسان اس سے مطلقاً ناواقف تھے اس صورت میں اگرچہ اس کا ثبوت جو عقل سے حاصل ہوا قائم رہیگا تاہم اس کے انکشاف کے بیان سے اس کی حقیقت کی کوئی مزید صداقت نہوگی۔ لیکن اگر صورت مذکورہ کے خلاف اسے ایسے امور دریافت ہو دیں جن سے اس کے نزدیک اس کی حقیقت کی کمال تصدیق خواہی بخواہی ہوتی ہو جیسے اولاً یہ کہ کسی یہ عقائد کم یا زیادہ احکامات اور تبدیلات کے ساتھ ہر زمانے اور ملک میں جبکی نسبت اس معاملے میں ہمیں خبر تحقیقی پہنچی ہے قبول کئے گئے ہیں۔ اور ثانیاً یہ کہ یہ بات ازرد سے تواریخ کے جہان تک کہ ہم زمانہ گذشتہ کا حال دریافت کر سکتے ہیں یقینی ہے کہ یہ مجموعہ عقائد کہ ایک خدا ہے جو اس جہان کا خالق اور حاکم مہر خیر و شر ہے اور یہ کہ انسان حالت دینیہ میں ہیں زمانہ ابتدائی میں قبول کیا گیا تھا۔ اور ثالثاً یہ کہ جیسا تواریخ میں اس بات کا کنا یہ اور اشارہ تک نہیں ہے کہ یہ عقائد اول عقل سے حاصل ہوئے ویسا ہی تواریخ یا روایت قدیمہ کی شہادت سے ظاہر ہے کہ اول وہ الہام سے سکھایا گیا تھا تو یہ باتیں لامحالہ نہایت معتبر و صحیح سمجھی جاتی ہیں پہلی بات یعنی اتفاق عام سے ثابت ہوتا ہے کہ یہ عقائد انسان کی عقل عام کے

مطابق ہیں۔ دوسری بات یعنی یہ کہ جہان کے زمانہ ابتدائی میں لوگ دین کے
 معقد تھے اور بالخصوص یہ کہ معلوم نہیں ہوتا کہ اوس میں وہم یا بطلان کی باتیں شامل
 تھیں لامحالہ اوسکی حقیقت کو زیادہ مستحکم کرتی ہے۔ کیونکہ امر مذکور ان دونوں میں سے
 ایک بات کا ثبوت ہے یا تو دین اس دنیا میں الہام کے ذریعہ سے آیا یا طبیعی
 اور عیان ہے اور دل کو اپنے یقین پر مجبور کرتا ہے۔ پہلی بات پر عالمان کا اتفاق
 ہے۔ اور جو شخص غور کرے گا کہ طبائع ناشائستہ اور تائزیمیت یافتہ فکر اور غور کرنے کے
 کس قدر ناقابل ہیں وہ شاید صرف اسی وجہ سے اس رائے کو حق سمجھنے پر اذیت
 ہوگا۔ اور چونکہ اس رسالے کے حصہ دوم میں واضح کیا گیا ہے کہ دنیا کی شروع
 میں الہام الہی کے خلاف کوئی ایسا مخصوص ظن نہیں ہے جیسا کہ تنزیل بالبعد کی
 نسبت سمجھا گیا ہے پس میرے خیال میں ایسا آتا ہے کہ تشکک ابتدا کی تنزیل کے
 دعاوی کی نسبت کوئی ایسا بیان جو خود اوسکو اس بیان کی نسبت کہ کوئی تنزیل
 پہلی تھی جس سے وہ منقول ہیں غالب تر معلوم ہوتا ہو پیش نہیں کر سکتا ہے
 اور تیسری بات کو جس کا ذکر اوپر ہوا کہ تواریخ یا روایت کی جو مثل تواریخ کے قدیم
 شہادت بیہیہ موجود ہے کہ مسائل دینیہ انسان کو الہام کے وسیلے سے سکھائے
 گئے تھے اوتکے اس طرح پر سکھلائے جائیں کہ کسی قدر ثبوت واقعی تسلیم کرنا چاہئے۔
 کسی واقعہ کی نسبت جسکے خلاف کوئی ظن نہ ہو نہایت قدیم روایت بطور ثبوت
 مضاعف کے کیوں نہ قبول کیا وے۔ اور اس ثبوت کا بیان اس نظر سے ذکر
 کیا گیا کہ قبل اسکے کہ کسی کتاب کی سند پر جس میں دین مندرج سمجھا جاتا ہے لحاظ
 کیا جاوے۔ اور نیز قبل اس لحاظ کے کہ آیا خود وہ تنزیل خالص یا افسانہ آمیز

ہم تک دست بدست پہنچی اور بیان کی گئی ہے وہ ثبوت اس بات کے واضح کرنے میں کہ اس جہان میں دین الہام کے وسیلے سے آیا گو نہ وقعت رکھتا ہے پس دین کی ابتدا کا بیان تواریخی جو ہمارے پاس موجود ہے بلحاظ جمیع کیفیات کے اوسکی حقیقت کو واقعی قائم کرتا ہے اور مسئلہ جبر سے اوسین کوئی خلل عائد نہیں ہوتا۔ اور دین فطری کی بھی شہادت جو حالات خارجیہ سے حاصل ہوئی ہرگز ضعیف نہیں ہے۔ مگر باوجود سب دلائل کے جو نیکی اور دین کے ثبوت میں پیش کئے جاتے ہیں اور جو محض اجمالی بین بخوبی غور کرنا اور یاد رکھنا چاہیے کہ جیسے عقل نظر میں بے توجہی اور تعصب اور مغالطے کا امکان ہے ویسے ہی ہماری عقل عملی میں بھی نقص اور رداوت کا آجانا اور اوسکی ہدایتوں پر بنظر انصاف التفات نہونا ممکن ہے۔ فی الواقع امر مذکور سے ہمارے قوائے نظریہ و عملیہ کے وجود کی صہلیت کے خلاف ہرگز کچھ ثابت نہیں ہوتا ہے یعنی اس بات کے خلاف کہ طبیعت عالم نے اون سے یہ بات مد نظر رکھی ہے کہ ہکواشیا کے علم سے ماہر کرین اور نہیں بتا دین کہ کیسی روش اختیار کرنی چاہئے اور اپنے رویہ کے باعث کس بات کا ہکو متوقع ہونا چاہئے۔ تاہم تعصب اور رداوت کے معرض خطر میں ہمارا اسقدر ہونا کہ جسقدر ہم ہیں ہمارے واسطے ایک نہایت سنجیدہ نصیحت ہے کہ اوس امر کی نسبت یعنی نیکی اور دین کی نسبت مستقل طور سے رائے قائم کرنے میں جو ایک امر اہم ہے ہوشیار رہیں اور بالخصوص رسم اور رواج اور خفیف معاملوں میں پاس عزت کو یا بالفعل کی آسائش کے خیالات اور فائدے اور انسان کے آرام ہی کو دستور العمل اخلاقی نہ سمجھ لیں۔

بیان مذکورہ بالا پر جو بذاتہ دین اور اوسکی تواریح سے حاصل ہوتا ہے اگر

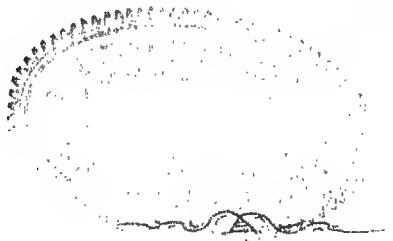
۱۔ یہ وہی کا مذہب ہے کہ انسان درجہ میں مجبور ہے اور اس کے کل افعال کسی مقررہ قاعدہ کے موافق معین ہیں لیکن یہ بات اوس سے پوشیدہ ہے اور وہ اس یقین پر عمل کرتا ہے کہ وہ مختار ہے۔ پس مختار ہونے کا قیاس گوا انسان کو تجربہ کے موافق معلوم ہوتا ہو درجہ میں پائل ہے اور چونکہ مسئلہ حیر صحیح ہے لہذا ممکن نہیں کہ موجود عالم ہمارے ساتھ اس طرح درحقیقت پیش آتا ہو کہ ہم مختار ہیں جبکہ واقعی ہم مجبور ہیں اور ہمارا آپ کو مختار خیال کرنا یا یہ سمجھنا کہ خالق ہمارے ساتھ اس طرح پیش آتا ہے محض مغالطہ ہے۔ معترض جبر کے قیاس پر اپنے اعتراض کی بنیاد اس قضیہ پر کرتا ہے (۱) فاعل بالجبر کو خدا سزا نہیں دیگا (۲) فاعل بالجبر ہیں (۳) لہذا مذہب کو سزا نہیں دیگا۔ اس تقریر کے جواب میں معتقد دین جبروی کے قیاس پر کہتا ہے کہ گودیل مذکور صحیح ہو لیکن تجربہ کے خلاف ہے کیونکہ ہمارے ساتھ اس طرح سلوک کیا جاتا ہے کہ گویا ہم مختار ہیں۔ پس اس صورت میں یا تو مسئلہ جبر باطل ہے ورنہ فاعل بالجبر سے سزا دینے جانے کی نسبت معطل ہے۔ یعنی اگر ہم مختار ہیں تو قضیہ مذکور بالا کا منفری غلط ہے اور اگر مجبور ہیں تو کو بری۔ کیونکہ ہم واقعی جزا و سزا پاتے ہیں ۔

باطل ثابت ہو سکتا ہے۔ قابل غور ہے کہ جزا اور سزا کے وسیلے سے حکومت کرنا اور
 بالخصوص اعمال کے واجب الجزا اور واجب العقوبہ ہونے کے اعتبار سے جزا و سزا
 دینا خواہ مخواہ مقتضی اس تصور کا ہے کہ ہم فاعل بالا اختیار ہیں اور فاعل بالبحر نہیں۔ اور
 یہ بات قابل اعتبار کے نہیں ہے کہ طبیعت عالم کا موجد کسی قیاس کے موافق جیسکو
 وہ باطل جانتا ہو ہمارے اوپر اس طرح سے سلطنت کرے کہ گویا وہ حق ہے لہذا
 یہ خیال کرنا کہ عقبی مرتبہ ہمارے افعال کی جزا یا سزا دیگا اور بالخصوص کہ وہ اعمال کے
 واجب الجزا اور واجب العقوبہ ہونے کے خیال سے ایسا کریگا غیر معقول معلوم ہوتا ہے
 جواب اب اس مقام پر امر تصفیہ طلب نے مدار پایا۔ اور ان جمیع باتوں کا جواب شافی
 یہ ہے جس سے گزیر ممکن نہیں کہ سراسر سلسلہ نظام عالم اور پروردگار کے سلوک عام
 سے الگ کام ثابت ہے کہ اس تقریر کا نتیجہ باطل ہے یہ مغالطہ کہیں کیوں نہ واقع ہو۔
 اور مسئلہ اختیار سے صاف ظاہر ہے کہ یہ مغالطہ کمان واقع ہے یعنی اپنے تئیں
 فاعل بالبحر سمجھنے میں جبکہ ہم درحقیقت فاعل ذمی اختیار ہیں۔ مگر حیر کے قیاس پر
 مغالطہ اس بات کے مان لینے میں ہے کہ فاعل بالبحر کا جزا یا سزا دیا جانا قابل
 اعتبار نہیں ہے۔ لیکن نتیجہ اخیر کسی نہ کسی وجہ سے بالیقین باطل ہے۔ کیونکہ
 حق تعالیٰ موافق سلسلہ طبیعیہ کے حیوانات غیر ناطق پر بھی بطریق جزا و سزا کے قہری
 حکومت کرتا ہے۔ اور انسان اپنے افعال کی جزا و سزا پاتے ہیں اور افعال کی
 جو انسان کی حالت معاشرت کے لئے مضر ہیں مضر ہونے کی وجہ سے سزا ملتی
 ہے اور نفس افعال قبیح کی اونکے قبیح ہونے کی وجہ سے پروردگار کے اوس
 سلوک کے موافق جو فی الحال رائج ہے ایک دوسرے کے ذریعہ سے بالطبع

سزا دی جاتی ہے۔ حتیٰ کہ احسانندی کی کیفیت اور قوت غضبیہ کو اور جزاؤں اور سزاؤں کو جزاؤں سے نکلتی ہیں مگر طبعی یعنی طبیعت موجد عالم کی طرف سے سمجھنا چاہیے اور چونکہ یہ جزائیں اور سزائیں افعال سے بہ نظر خوش نیتی اور واجب الہیہ ہونیکے اور بد نیتی اور واجب العقوبۃ ہونے کے بالطبع متعلق ہیں پس میں کہتا ہوں کہ یہ طبعی جزائیں اور سزائیں نتیجہ مسطورہ بالا کے اوسے قدر مناقض ہیں اور اوسکا ابطالان عیان کرتی ہیں جس قدر نفس افعال واجب الحجرا اور واجب العقوبۃ کے لحاظ سے ایک صحیح جزا اور کامل جزا و سزا دیا جانا اوس نتیجہ کے مناقض ہے اور اوسکا ابطالان ظاہر کرتا ہے۔ پس اگر فاعل بالجبر کا اس طرح جزا و سزا دیا جانا قابل اعتبار نہیں ہے تو معلوم ہوا کہ آدمی فاعل بالجبر نہیں بلکہ بالاختیار ہیں کیونکہ نفس الامر میں دے اس طرح سے جزا و سزا دیئے جاتے ہیں۔ لیکن اگر عکس اسکے اس بات پر اصرار کیا جاوے (اور اسی قیاس پر ہم تقریر کر رہے ہیں) کہ آدمی فاعل بالجبر ہیں تو اس صورت میں فاعل بالجبر کے اس طرح جزا و سزا دیئے جانے کے قیاس میں بھی کوئی بات قابل بے اعتباری کے نہیں ہے کیونکہ ہم سے خود اس طرح سلوک کیا جاتا ہے۔

پس کل تقریر سے یہ بات ضرور نکلتے گی کہ اگر جبر ممکن تصور کیا جاوے اور یہ امر کہ نظام عالم سے اوسکی مطابقت ہو سکتی ہے تو اس سے یہ بات ہرگز ثابت نہیں ہوتی کہ موجد طبیعت عالم انجام کار حالت مجموعی کی نظر سے اپنی سلطنت ابدیہ میں اپنی مخلوقات کو کسی نہ کسی طرح اور انکی نیک یا بد روش کے موافق سکھی اور دکھی کرے اور نہ اوسکے اس طرح سکھی اور دکھی کرنے کا ثبوت باطل ہوتا ہے۔

اور مطابق عنوان باب ہذا کے اس نتیجے کا بیان اس طرح ہو سکتا ہے کہ تشبیہ
طبیعت عالم سے ثابت ہے کہ مسئلہ جبر باعتبار عمل کے باطل ہے۔ اور اگر جبر سے
بر تقدیر قیاس مسطورہ بالا کے دین فطری کا ثبوت باطل نہیں ہوتا تو ظاہراً اس
سے دین منزل کے ثبوت میں بھی خلل واقع نہیں ہوتا ہے *
ان باتوں سے یہ بھی واضح ہوتا ہے کہ اس دعویٰ اجمالی کو کہ مسئلہ
جبر دراصل کل دین کا قاطع ہے باعتبار کس معنی کے سمجھنا چاہئے۔ اولاً باعتبار
عمل کے کہ بموجب اس تصور کے دہریہ لوگ مطمئن ہوتے ہیں اور دہریہ میں دہریہ
کرتے ہیں اور آدمیوں کے آگے آپ کو دین پر التفات نہ کرنے کی نسبت معذور
ٹھہراتے ہیں۔ اور ثانیاً باعتبار معنی حقیقی کے کہ یہ تصور کل نظام عالم کے اور ان
معاملات کے جنکا ہم خود ہر وقت اپنی ذات میں تجربہ کرتے ہیں مناقض ہے اور
بنابر ان جمیع معاملات کو تہ وبالا کرتا ہے۔ لیکن اس دعویٰ کو اس طرح مگر نہ سمجھنا
نہیں چاہئے کہ در صورت نظام عالم اور ہمارے تجربے سے مطابق ہو سکے
کے جبر کی دین سے مطابقت نہیں ہوتی ہے کیونکہ اس قیاس پر تواو کی
مطابقت یقینی ہے *



باب ہفتم

حق تعالیٰ کی حکومت کے بنائین باین نظر کہ وہ ایک نظم و نسق یا نظام ہے جو بخوبی فہم میں نہیں آتا

اگرچہ یہ بات لامحالہ مسلم ہے کہ تشبیہ عالم سے دین کی تعلیم اجمالی کا اور چند مخصوص باتوں کا جو دین میں داخل ہیں نظر امور واقعہ ہونے کے از بس قابل اعتبار ہونا پایا جاتا ہے اور اس سے یہ بھی واضح ہوتا ہے کہ یہ اعتبار جہر کے کسی قیاس سے باطل نہیں ہوتا تاہم ممکن ہے کہ حکومت الہیہ کی حکمت اور عدالت اور خوبی کی نسبت جو دین کے خیال سے مستنبط ہوتی ہے اور نسبت اس طریقے کے جسے مطابق اس حکومت کا اہتمام ہوتا ہے اعتراضات پر اصرار کیا جاوے جس کا جواب شافی تشبیہ سے حاصل نہیں ہو سکتا ہے۔ کیونکہ کسی امر قدسی کے قابل اعتبار یا محقق ہونے سے اس کی عمدگی یا اس کا باحکمت ہونا کسی قدر بھی ثابت نہیں ہوتا اور تشبیہ سوائے اس بات کے واضح کر دینے کے کہ فلان معاملات صرف امور واقعہ ہونے کی نظر سے محقق یا قابل اعتبار ہیں کچھ زیادہ نہیں کر سکتی مگر تاہم اگر نظام عالم کے خیر و شر کے امتیاز پر مبنی ہونے اور حکومت متمیزہ کے ماتحت ہونے کے خیال سے تشبیہ عالم اس بات پر اشارہ کرتی ہے اور اس کو قابل اعتبار ٹھہراتی ہے کہ یہ حکومت ضرور ایک نظم و نسق یا نظام یا آئین حکومت ہوگی جو عدالت گستری اور نیکی کے افعال منفردہ اور غیر مرتبطہ سے مغایر ہے اور نیز اس امر پر کہ وہ حکومت بالضرور ایسا نظام ہوگی جو اس قدر کم سمجھ میں آتا ہے اور نسبت معاملات دیگر

کے اس طرح کا ہے کہ اوس سے جمیع اعتراضات کا جو اسکی عدالت اور خوبی کی نسبت کئے جاتے ہیں بطریق اجمال ایک جواب صاف حاصل ہوتا ہے تو اس صورت میں تشبیہ بنظر بعید اول اعتراضات کے ابطال کے لئے جواب پر اشارہ کرنے اور نیز اوس جواب کے قابل اعتبار ثابت کرنے میں از بس مفید ہے *

پوشیدہ نہ ہے کہ وقت تحقیق کے یہی بات ظہور میں آویگی کیونکہ اولاً اس قیاس کے موافق کہ حق تعالیٰ اس جہان پر حکومت ممیزہ یعنی ایسی حکومت کی بنا خیر و شر کی تمیز پر قائم ہے کرتا ہے اوسکی حکومت طبعیہ کی تشبیہ اس بات پر اشارہ کرتی اور اوسکو قابل اعتبار ٹھہراتی ہے کہ اوسکی حکومت ممیزہ ضرور ایک نظام ہے جو ہمارے فہم سے مطلقاً باہر ہے اور اس سے اول جمیع اعتراضات کا جو اس حکومت کی عدالت اور خوبی کی نسبت کئے جاتے ہیں ایک جواب مجمل حاصل ہوتا ہے اور ثانیاً چند خاص باتوں پر جو حق تعالیٰ کی حکومت طبعیہ کے نظام میں داخل ہیں خوب غور کرنے سے اور ازراہ تشبیہ اوس قسم کی باتیں اوسکی حکومت ممیزہ کے شامل حال فرض کرنے سے زیادہ ترواضح ہو جائیگا کہ دے اعتراضات کیسے کم وقعت ہیں *

(۱) اس قیاس کے موافق کہ حق تعالیٰ اس جہان پر ایک حکومت جسکی بنا خیر و شر کی تمیز پر قائم ہے کرتا ہے اوسکی حکومت طبعیہ کی تشبیہ اس بات پر اشارہ کرتی ہے اور اوسکو قابل اعتبار ٹھہراتی ہے کہ اوسکی حکومت ضرور ایک ایسا نظام ہوگی جو ہماری فہم سے مطلقاً باہر ہے اور اس سے اول جمیع اعتراضات کا جو اوسکی عدالت اور خوبی کی نسبت کئے جاتے ہیں ایک جواب اجمالی حاصل ہوتا ہے

یہ بات ظاہر ہے اور تشبیہ سے نہایت قابل اعتبار ٹھہرتی ہے کہ حکومت کے خیر و شر کی تیز پر بینی ہونے کی صورت میں ضرور ہے کہ وہ ایک نظام ہو کیونکہ جہاں اور اسکی کل حکومت طبعیہ ایسی ہی معلوم ہوتی ہے کہ وہ ایک نظم و نسق یا نظام یا آئین ہے جسکے اجزاء بعینہ مثل کسی کل کے پرزوں یا کسی خاص طریقہ آئین اور انتظام ملکی کے جدا جدا آپس میں اور کل سے ربط رکھتے ہیں۔ اس جہاں طبعی کے نظام عظیم میں ہر نوع کے افراد طرح طرح کے تعلقات مخصوصہ اپنی نوع کے افراد دیگر سے رکھتے ہیں۔ اور ہم دیکھتے ہیں کہ کل انواع بھی اس دنیا میں انواع دیگر سے طرح طرح کے تعلق رکھتے ہیں۔ اور ہم نہیں جانتے کہ اس قسم کے تعلقات کس قدر زیادہ اور وسیع ہوں۔ اور چونکہ کوئی فعل یا واقعہ طبعیہ جس سے ہم واقف ہیں ایسا منفرد اور بے تعلق نہیں ہے کہ چند افعال اور واقعات دیگر سے نسبت نہ رکھتا ہو پس ممکن ہے کہ ہر ایک انہیں سے جبکہ وہ افعال یا واقعات دیگر سے کوئی قریب تعلق طبعی نہ رکھتا ہو تاہم شاید کوئی اسی قسم تعلق بعید رکھتا ہو جو اس دنیا کی حد سے باہر ہو سچ تو یہ ہے کہ ہم کو اس امر میں کہ آیا کل عالم کے جمیع مخلوقات اور افعال اور واقعات آپس میں تعلق رکھتے ہیں یا نہیں قیاس کرنے کی بھی گنجائش نہیں ہے۔ لیکن چونکہ یہ بات واضح ہے کہ جمیع واقعات کے نتائج آئندہ کو پیدا ہوتے ہیں جن سے ہم واقف نہیں پس جہاں تک کہ ممکن ہے اگر کسی کی ان واقعات میں سے اس کے تعلقات تک سرغ رسانی کیجاوے تو معلوم ہو گا کہ اگر وہ واقعہ عالم میں کسی شے دیگر سے جس سے ہم ناواقف ہیں یعنی کسی شے سے جو متعلق زمانہ ماضی و حال ہے

علاقہ نہ کرتا ہوتا تو اس واقعہ کا مطلقاً ظہور نہوتا۔ اور نہ ہم کسی شے کے کل اسباب اور غایات اور ضروری تعلقات کا پورا پورا بیان کر سکتے ہیں یعنی اون متعلقات کا جنکے بغیر اس کا وجود ناممکن تھا۔ اس عجیب و غریب ارتباط اور اور فیما بین کی مناسبتوں اور تعلقات کے ذریعے سے ہر شے جو ہم سلسلہ اسباب عالم میں مشاہدہ کرتے ہیں درحقیقت ظہور میں آتی ہے۔ اور ہر روز دیکھتے ہیں کہ ان اشیاء کا وجود جو ظاہر میں ازلیں ناچیز معلوم ہوتی ہیں دوسری اشیاء کے لئے جو نہایت ضروری ہیں لازمی ہے پس کوئی شے کیون نہ ممکن ہے کہ اس کا وجود کسی دوسری شے کے واسطے ضروری ہو۔ جبکہ عالم طبعی اور اسکی حکومت طبعیہ ایک ایسا نظام ہے جو ہم میں نہیں آتا اور ایسا فہم سے باہر ہے کہ جو شخص اس کے فہم سے باہر ہوگا وقوت نہیں رکھتا درحقیقت کمال نادان ہے تو یہ امر اس بات پر اشارہ کرتا ہے اور اس کا قابل اعتبار ہونا بقوت تمام ثابت کرتا ہے کہ ممکن ہے کہ عالم معنوی اور اسکی حکومت بھی ایسی ہی ہو۔ درحقیقت اس جہان کا نظام طبعی اور معنوی اور اس کا نظم و نسق آپس میں ایسے مرتبط ہیں کہ کل ملکہ ایک نظام متحد ہے اور یہ امر ازلیں قرین قیاس معلوم ہوتا ہے کہ نظام طبعی ہی لئے بنایا گیا اور صرف یہ تبعیت نظام معنوی جاری ہے جیسا عالم نباتی واسطے عالم حیوانی کے اور اجسام مرہب واسطے نفوس ناطقہ کے پیدا کئے گئے ہیں۔ مگر جس بات سے یہاں غرض ہے وہ یہ ہے کہ قطع نظر اس تفتیش سے کہ انتظام عالم طبعی کی تقدیر عالم معنوی کے تحت ہے صرف اس بات کے قرین یقین ہونے پر لحاظ کیا جاوے کہ یہ دونوں آپس میں مشابہ اور متساوی ہیں اور اسی وجہ سے عدالت اور رحمت الہی کے ہر فعل کی

نسبت یہ خیال ہو سکتا ہے کہ علاوہ اس شے کے جسکی نسبت وہ عمل میں آیا ہے
 اس فعل کی نظر بہت آگے پڑتی ہو یعنی ممکن ہے کہ وہ فعل حق تعالیٰ کے نظام
 معنوی کے اجزائے دیگر سے اور ایک عام نظام معنوی سے علاقہ رکھتا ہو اور
 ہر کیفیت اس نظام معنوی کی پیشتر سے اسکی ہیئت مجموعی کے لحاظ سے ترتیب
 دی گئی ہو مثلاً امتداد زمانہ معین اور مدارج اور طریقہ جنہیں نیکی کو حالت تربیت اور
 جنگ میں رہنا ہے اور جنہیں بدی کی ترقی جائز رکھی گئی ہے۔ عدالت کے عمل
 میں آنے کے اوقات معیودہ۔ آدسکے وسائل مقررہ۔ جزاؤں اور سزاؤں کے
 اقسام اور انکی تقسیم کے طریقے۔ عدالت اور رحمت الہی کے جمیع نظائر مخصوصہ اور
 انکی ہر کیفیت ممکن ہے کہ ایک دوسرے سے ایسی متعلق ہو کہ سب ملکر ایک نظام
 کلی بنے جو اپنے جمیع اجزاء میں تعلق اور ارتباط رکھتا ہو یعنی ایک ایسا نظام یا ایسی
 جوہر حقیقت مثل عالم طبیعی کے متحد اور اس کے ہم قسم ہو۔ اور اس قیاس پر یہ بات
 بخوبی عیان ہے کہ اس لحاظ سے کہ زندگی موجود ہیں اس کے اجزائے قبیلہ ہر ایک
 نظر میں آتے ہیں ہم اس نظام کے سمجھنے کی لیاقت نہیں رکھتے ہیں لہذا اگر باہم
 ان حصوں میں سے کسی کی نسبت اعتراضات پر مبنی ہوں گے

ہماری اس ناواقفیت کا اور اس نتیجے کا جو بیان اس سے نکالا
 گیا ہے اور موقعوں پر عموماً اقرار کیا جاتا ہے مگر لوگ جب دین کے خلاف تقریر
 کرتے ہیں تو اگرچہ اس بات سے انکار تو نہیں کرتے تاہم اسکو عموماً فراموش
 کرتے ہیں اور نہایت معقول پسند آدمیوں کو بھی انسان کی ناواقفیت عظیم کا ہمیشہ
 پیش نظر رکھنا اور اسکی رعایت جیسی چاہئے مرعی رکھنی شاید آسان نہ ہو پس ان

۱۲
 ۱۳
 ۱۴
 ۱۵
 ۱۶
 ۱۷
 ۱۸
 ۱۹
 ۲۰
 ۲۱
 ۲۲
 ۲۳
 ۲۴
 ۲۵
 ۲۶
 ۲۷
 ۲۸
 ۲۹
 ۳۰
 ۳۱
 ۳۲
 ۳۳
 ۳۴
 ۳۵
 ۳۶
 ۳۷
 ۳۸
 ۳۹
 ۴۰
 ۴۱
 ۴۲
 ۴۳
 ۴۴
 ۴۵
 ۴۶
 ۴۷
 ۴۸
 ۴۹
 ۵۰
 ۵۱
 ۵۲
 ۵۳
 ۵۴
 ۵۵
 ۵۶
 ۵۷
 ۵۸
 ۵۹
 ۶۰
 ۶۱
 ۶۲
 ۶۳
 ۶۴
 ۶۵
 ۶۶
 ۶۷
 ۶۸
 ۶۹
 ۷۰
 ۷۱
 ۷۲
 ۷۳
 ۷۴
 ۷۵
 ۷۶
 ۷۷
 ۷۸
 ۷۹
 ۸۰
 ۸۱
 ۸۲
 ۸۳
 ۸۴
 ۸۵
 ۸۶
 ۸۷
 ۸۸
 ۸۹
 ۹۰
 ۹۱
 ۹۲
 ۹۳
 ۹۴
 ۹۵
 ۹۶
 ۹۷
 ۹۸
 ۹۹
 ۱۰۰

وجوہات کی نظر سے کچھ زیادہ بیان کرنا تاکہ اور صاف صاف واضح ہو جاوے کہ ہماری ناواقفیت اور اعتراضات کا جو نظام ربانی کی نسبت کئے جاتے ہیں کیسا مناسب جواب ہے بیفائدہ نہوگا۔ فرض کرو کہ کوئی شخص دلیرانہ یوں کہے کہ جن باتوں کی شکایت کیجاتی ہے یعنی بدی کی ابتدا اور اسکا جاری رہنا وہ بار بار کی ایسی مداخلت کے وسیلے سے روکی جاسکتی تھیں جو بااحتیاط اور مناسب وقت و موقع ہوا اور جو ان سب مضرت کو جو اس مداخلت کی وجہ سے پیدا ہونے لگا باز رکھے اور اگر یہ امر ناممکن ہو تو حکومت کا کسی قاعدہ پر مبنی ہونا ہی بذات خود نقص ہے کیونکہ بغیر کسی قاعدہ یا نظام یا آئین کے عدالت گستری اور نیکی کے افعال جاریہ منفردہ اور غیر مرتبط سے زیادہ خوبی پیدا ہو سکتی تھی اس لئے کہ ان سے کوئی بیضابطلی برآمد نہوتی۔ اور یقین ہے کہ اس سے بڑھ کر اعتراضات بھی نہ کئے جاویں گے۔ تاہم جواب عیاں ہے کہ اگر یہ دعاوی حق ہوں تو بھی جو کچھ حکومت الہیہ کے نظام کی ناواقفیت کے باب میں مسطور ہوا اور وہ نتیجہ جو اس سے نکلا گیا بہر حال بہت کچھ قائم رہتا ہے اور اس امر کے لئے کافی ہے کہ دین سے اولن جمیع اعتراضات کو دفع کرے جو حالت موجودہ کی ابتری سے پیدا ہوتے ہیں۔ اور باوجود حق ہونے ان دعاوی کے ممکن ہے کہ حکومت جہان کی علوان اور اچھی ہو کیونکہ ان دعاوی سے زیادہ سے زیادہ صرف اس قدر نکلتا ہے کہ اس سے بہتر ہونا ممکن تھا۔ مگر فی الواقع یہ دعاوی محض اختراعی ہیں کیونکہ کوئی شخص ممکنات سے اس قدر واقفیت نہیں رکھتا ہے کہ ان کی نسبت ادنیٰ سے ادنیٰ مرتبے کا بھی ثبوت پیش کر سکے۔ کیونکہ دعویٰ مذکور کیسی ہی ممکن

کیونکہ معلوم ہوتا ہوتا ہم اون چیزوں میں جو ہماری عقل کی رسائی سے
 نزدیک تر ہیں بہت سے نظائر قیاسات کے پیش کئے جاسکتے ہیں جو مطلقاً
 غیر ممکن ہیں اور جن سے نقائص صریحہ پیدا ہوتے ہیں لیکن ہر شخص اور نقائص
 ہونا ہرگز دریافت نہیں کر سکتا ہے اور نہ شاید کسی کو بادی النظر میں اس بات کا
 شبہ ہو سکتا ہے۔ ان باتوں سے بآسانی صاف صاف واضح ہوتا ہے کہ ہماری
 ناواقفیت کیونکر اون جمیع اعتراضات کا جو پروردگار کی عدالت اور خوبی کی نسبت
 کئے جاتے ہیں نہ صرف جواب معمولی بلکہ واقعی ایک جواب شافی ہے اور اگر کوئی
 شخص کسی مفرد فعل ربانی پر جو دیگر افعال ربانی سے متعلق نہ ہو بعد فکر و تامل کے
 یہ اعتراض کرے کہ او میں عدل کی بے انتہائی یا رحمت کی کمی پائی جاتی ہے
 تو افعال ربانی کے اور حصوں سے ہماری ناواقفیت یا ایسے اشیاء کے ممکنات
 سے ہونے کی ناواقفیت جو اس معاملہ سے جسپر وہ فکر کر رہا ہے متعلق نہیں
 اس اعتراض کا جواب ہرگز نہ ہوگی۔ مگر جبکہ ہم اون حصوں کے جن پر اعتراض کیا گیا
 ہے اور حصوں سے جن سے ہم واقف نہیں متعلق ہونے کے خلاف کوئی امر
 نہیں جانتے ہیں اور جبکہ ہم نہیں جانتے کہ کوئی نئی بات معاملہ ہدایین او کی حقیقت
 کے لحاظ سے ممکنات سے ہے تو اس صورت میں ہماری ناواقفیت جواب شافی
 ہوگی۔ کیونکہ ممکن ہے کہ بوجہ کسی تعلق یا امحال کے جس سے ہم ناواقف ہیں
 وہ جسکی نسبت اعتراض کیا گیا ہے واجب اور مستحسن ہو جاوے بلکہ یہاں تک مستحسن
 ہو جاوے کہ جہاں تک ایسا ہونا ممکن ہے ۛ

(۴) بعض خاص باتوں پر جو حق تعالیٰ کی حکومت طبعیہ میں داخل

اس بات کے
 نظر اس طرح
 میں جبکہ ہم
 نہ جانتے ہیں
 کہ کیا ممکن
 ہے کہ ہم
 کوئی نئی
 بات
 دریافت
 کریں
 اور
 اس
 سے
 ہم
 کو
 واقف
 ہو
 جائے
 اور
 اس
 سے
 ہم
 کو
 اعتراض
 سے
 محفوظ
 رہے
 اور
 اس
 سے
 ہم
 کو
 جواب
 شافی
 ملے
 اور
 اس
 سے
 ہم
 کو
 حیرت
 نہ
 ہو
 اور
 اس
 سے
 ہم
 کو
 شک
 نہ
 ہو

میں زیادہ غور کرنے سے اور ویسی ہی باتیں اور سکی حکومت میزہ میں تشبیہاً فرض
 کرنے سے اور بھی واضح ہو گا کہ اعتراضات مسطورہ کیسے کم وقعت ہیں +
 اولاً جیسا عالم طبیعی کے نظام میں کوئی مقاصد بغیر وسائل کے
 حاصل ہوتے معلوم نہیں ہوتے ویسا ہی ہم دیکھتے ہیں کہ نہایت ناپسندیدہ وسیلے
 اکثر اوقات ایسے مقاصد کے بر لانے میں مدد کرتے ہیں جو اس قدر پسندیدہ ہیں کہ
 اون وسیلوں کی ناپسندیدگی نہایت کم ہو جاتی ہے۔ اور جن صورتوں میں ایسے
 اسباب ایسے مقاصد کے حصول کے مدد ہوتے ہیں تو ان کا اس طرح مدد و معاون
 ہونا ہر حکم عقل سے نہیں بلکہ تجربے سے واضح ہوتا ہے۔ تجربے سے یہ بھی دریافت
 ہوتا ہے کہ بعض مقاصد کے بر لانے کے لئے بہت سے ایسے وسیلے مدد اور ضروری
 ہوتے ہیں جنکی نسبت قبل تجربے کے گمان ہو سکتا تھا کہ میلان برعکس رکھتے ہوئے
 اب اون بیانات سے جو اس عالم کے نظام طبیعی کے بارہ میں کئے گئے ہیں (اور
 عالم معنوی کو عالم طبیعی کے مشابہ قیاس کیا ہے) ایک اعتبار غالب پیدا ہوتا ہے
 کہ ہماری تکلیف کو ایک دوسرے کے اختیار میں (جس قدر کہ ہے) رکھنے سے اور
 آدمیوں کو (جس قدر کہ ہیں) بدی کے ارتکاب کے قابل کرنے سے اور عموماً خود
 اون امور سے جو پروردگار کے نظام معنوی کے خلاف پیش کئے جاتے ہیں شاید
 نظر ہیئت مجموعی نیکی کی امداد اور معاونت ہوتی ہو اور اون سے زیادہ تر خوشی پیدا
 ہوتی ہو یعنی وہ چیزیں جن پر اعتراض کیا گیا ہے شاید کہ وسائل ہوں جن سے
 انجام کار زیادہ تر خوش نتیجہ پیدا ہو اور انھیں یا تو ان سے معلوم ہوتا ہے کہ ہمارا
 یہ اعتراض کرنا کہ ہم نہیں دیکھتے ہیں (اگر ہمارا یہ کہنا صحیح بھی ہو) کہ وہ وسیلے اس

طرح کا میل رکھتے ہیں یا کہ ہکواون میں اس کے برعکس میل معلوم ہوتا ہے اور مذکور کے خلاف کوئی ظن پیدا نہ کرے گا پس دسے باتیں جنگو ہم بیضا بطلکیان کہتے ہیں ممکن ہے کہ ہرگز بیضا بطلکیان نہوں کیونکہ ممکن ہے کہ دسے نتائج دشمنانہ اور حسنہ کے زیادہ تر حاصل کرنے کے وسیلے ہوں۔ اور جیسا کہ مذکور ہوا یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ شاید دسے نتائج دشمنانہ اور حسنہ صرف انھیں وسیلوں کے ذریعہ سے حاصل ہو سکتے ہیں *

بیانات مسطورہ بالا کے بعد تاکہ ایسا نہ ہو کہ اونہیں سے کسی سے ایک خلاف عقل اور زبوں نتیجہ نکالا جائے یہ اور کمنا مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اگرچہ ہماری طبیعت کی خلقت جسکے باعث ہم بدی اور تکلیف کی قابلیت رکھتے ہیں جہان کی تکمیل اور اسکی خوشحالی کی مدد و معاون ہو اور واقعی ایسا ہے اور اگرچہ بدی کا واقعی جاری رہنے دینا جہان کے لئے مفید ہو یعنی شریر آدمی کا نہ از خود شرارت سے باز رہنا بلکہ اس کے شر کا جبرار و کاجانا یہ نسبت نہ روکے جانے کے زیادہ تر مضرت رسان ہوتا ہو تاہم جہان کے لئے بہت بہتر ہوتا اگر یہ بدی دفع ہی میں آتی ہو تو اگرچہ یہ بات بخوبی صاف صاف خیال میں آتی ہے کہ ممکن ہے کہ بدی کا ارتکاب خود دنیا کے لئے مفید ہو تاہم آدمیوں کا اس سے باز رہنا بدرجہ اولیٰ مفید ہوتا۔ کیونکہ ہی صورت سے عالم طبیعی کے مستحسن اور دشمنانہ نظام میں بعض امراض ہیں جو اپنا علاج اپنے ساتھ لاتے ہیں یعنی بیماریاں بذات خود علاج ہیں مثلاً اگر نقرس یا بخار کا باعث نہوتا تو بہتیرے آدمی مر گئے ہوتے تاہم ایسا دعویٰ کرنا کہ علالت نسبت تندرستی کے بہتر یا ایک زیادہ کامل حالت ہے دیوانگانی

یعنی کہ جس حالت میں انسان بیمار ہو جائے اس میں اسکی طبیعت میں تبدیلی آتی ہے جس سے اسکی طبیعت میں تبدیلی آتی ہے جس سے اسکی طبیعت میں تبدیلی آتی ہے

روکا جانا یا تدارک کیا جانا نہ ہو سکتا ہو۔ اور کاش ایسا ہوتا (مگر آرزو کرنے اور آرزو
 حق دعویٰ کرنے میں بڑا فرق ہے) کہ جمیع بیضا بطگیان فی الحال کی مداخلات
 کے وسیلے سے روکی یا تدارک کیجا تین بشرطیکہ ان مداخلات کا سواے انسداد
 مذکور کے کوئی اور اثر نہ ہوتا۔ لیکن ظاہر ہے کہ اوکی چند تاثیرات بدینہ اور قبضہ فوراً طو
 میں آتین مثلاً اون سے تساہل اور تغافل کی ترقی ہوتی اور زندگانی کے قواعد
 طبیعیہ میں جو اسی بات سے دریافت ہوتا ہے کہ سلسلہ جہان قواعد کلیہ کے
 وسیلے سے جاری ہے شک عائد ہوتا۔ اور علاوہ بران یہ امر یقینی ہے کہ اولیٰ قیاس
 نادرہ کے باعث جو پیشتر مسطور ہو چکے ہیں اون مداخلات سے تاثیرات بعیدہ
 ظہور میں آتین اور از بس عظیم بھی ہوتین۔ پس ہم قیاس بھی نہیں کر سکتے کہ ان
 مداخلات کا جنکی آرزو کی گئی ہے کل نتیجہ کیا ہوتا۔ شاید کوئی جواب میں یہ کہے کہ
 ایک زبون نتیجہ نئی مداخلات کے ذریعہ سے روکا جاسکتا تھا جب کبھی اوکی ضرورت
 عائد ہوتی مگر یہ پھر مبہم اور بادی ہوائی گفتگو کرنا ہے۔ پس ہم دیکھتے ہیں کہ سلسلہ دنیا
 بوسیہ قواعد کلیہ جاری رکھنے کے اور اس وسیلے سے نتائج حسنہ حاصل کرنے کے
 وجوہات ہیئت مجموعی کی نظر سے خردمندانہ ہیں اور کیا معلوم کہ شاید اسکے وجوہات
 نہایت خردمندانہ ہوں اور بہترین نتائج اوس سے حاصل ہوتے ہوں۔ ہم ایسا
 یقین کرنے کی کوئی وجہ نہیں رکھتے ہیں کہ کل بیضا بطگیوں کا واقع ہوتے ہی
 قواعد کلیہ کے وسیلے سے تدارک ممکن تھا یا قبل از وقوع اوکا انسداد ہو سکتا تھا۔
 ہم کو معلوم ہوتا ہے کہ مداخلات سے ضرر پیدا ہوتے اور نیکی کا انسداد ظہور میں آتا
 اور کیا معلوم کہ شاید یہ نسبت ضرر روکنے کے دے زیادہ ضرر پیدا کرتے اور نسبت

پیدا کرنے کے زیادہ نیکی کو باز رکھتے۔ اور اگر یہی صورت ہے تو مداخلت نہ کرنا
وجہ شکایت ہونے سے اس قدر دور ہے کہ اوسکو محنت کی ایک نظیر سمجھنا چاہئے
اس قدر تو مفہوم ہوتا ہے اور کافی ہے اور زیادہ تفتیش ہمارے ادراک کی رسائی
سے بعید معلوم ہوتی ہے *

اعتراض مگر شاید یہ کہا جاوے کہ بہر حال یہ کل محالات اور تعلقات
فرضیہ ایسے ہیں جن سے ہم واقف نہیں اور ضرور ہے کہ ہم دین کے باب میں مثل
اور معاملات کے اوسکے موافق اپنی رائے دین جس سے ہم واقف ہیں اور
باقی کو کالعدم سمجھیں۔ یا یہ کہا جاوے کہ بہر حال اوں اعتراضات کے جواب میں جو
دین پر کئے جاتے ہیں جو دلائل کہ اس مقام پر پیش کئے گئے ہیں از انجا کہ انکا
مدار بدرجہ اتم ہماری نادانیت پر ہے پس دے دین کے ثبوت کے ضعیف
کرنے میں بطریق مساوی مستقل ہو سکتے ہیں *

جواب لاکن اولاً اگرچہ کسی معاملے کی نادانیت کلی و حقیقت
اوسکے اثبات کے جمیع دلائل اور نیز اعتراضات کو بطریق مساوی بطل بلکہ سدود
کرتی ہے تاہم نادانیت جزئی کا یہ عمل نہیں ہے۔ کیونکہ ممکن ہے کہ ہر کسی
مرتبے کا یقین حاصل ہو کہ فلان شخص کا یہ خاصہ ہے لہذا ایسے مقاصد کے پرے
ہوگا گو ہم از بس نادان واقف ہوں کہ راہ مناسب کونسی ہے جسکے وسیلے سے
وے مقاصد کما یشتی حاصل ہونگے اور اس صورت میں اگرچہ ہماری نادانیت
اوں اعتراضات کا جواب ہو سکتی ہے جو اوسکے طریق عمل کی نسبت کئے جاتے
ہیں۔ کہ ظاہر ہیں وہ طریقہ اوں مقاصد کے حاصل کرنے کے لئے مفید معلوم نہیں

ہوتا تو بھی ہماری ناواقفیت سے اس امر کا ثبوت کہ ایسے مقاصد مد نظر تھے ہرگز
 ضعیف نہیں ہوتا ہے۔ پس دین کا ثبوت اس بات کا ثبوت ہے کہ خیر و شر میں
 تمیز کرنا حق تعالیٰ کا خاصہ ہے لہذا یہ بات بطور نتیجے کے نکلتی ہے کہ اوسکی حکومت
 خیر و شر کی تمیز پر مبنی ہے اور ہر شخص نظر بحیثیت مجموعی اپنے اعمال کے موافق
 اجر پائیگا اور یہ ایک ثبوت اس بات کا ہے کہ مقصود اوسکی حکومت کا یہی ہے
 مگر اس امر کے تحقیق کرنے کی ہم لیاقت نہیں رکھتے ہیں کہ کونسا طریقہ مناسب
 ہے جس سے یہ مقصود کا حقہ حاصل ہو۔ اس لئے ہماری ناواقفیت اور اعتراضات کا
 ایک جواب شافی ہے جو پروردگار کے اہتمام پر ایسی بیضا بطلگیوں کے روارکنے
 کی نسبت کئے جاتے ہیں جو اس مقصد کے ظاہر میں مناقض معلوم ہوتی ہیں
 پس جبکہ عیان ہے کہ کسی شے کے اعتراض کی نسبت ہماری ناواقفیت جواب
 شافی ہو سکتی ہے اور باوجود اسکے اوسکے ثبوت میں خلل واقع نہیں ہوتا تو جب
 کہ ثابت نہویہ دعویٰ کرنا کہ ہماری ناواقفیت جیسا کہ اور اعتراضات کو جو دین
 کی نسبت کئے جاتے ہیں ضعیف کرتی ہے اسی طرح اوسکے ثبوت کو بھی ضعیف
 کرتی ہے بحث ہے *

ثانیاً اگر فرض کیا جائے کہ محالات اور تعلقات جنسے ہم واقف نہیں
 ہیں دین کے ثبوت کے ضعیف کرتے ہیں اور نیز اعتراضات کے جواب میں جو
 دین پر کئے جاتے ہیں انصافاً پیش کئے جاسکتے ہیں اور اسوجہ سے دین کا ثبوت
 مشتبہ ہے۔ تاہم یہ دعویٰ کہ اوسکی تحقیق کیادے یا ضحیک لاکلام صحیح ہے کہ واجبات
 جو خیر و شر کی تمیز سے عائد ہوتے ہیں قائم رہیں گے گو یہ امر یقینی نہ ہو کہ ہیئت مجموعی کی

نظر سے اپنے عمل کرنے یا ادا کرنے سے انحراف کرنے کا نتیجہ کیا ہوگا کیونکہ یہ واجبات بالبداهت اور ضرورت ہمارے دل کے فتوے سے پیدا ہوتے ہیں بشرطیکہ ہماری تمیز فطری میں رداست نہ آگئی ہو اور یہ ممکن نہیں کہ ہم ادا واجبات کو توڑیں اور خود ہمارا نفس ہم کو ملزم نہ ٹھہراوے۔ اور ذاتی قائدے کی نظر سے دیکھا جائے تو بھی ان واجبات کے یقینی ہونے میں شک نہیں ہے کیونکہ گویہ بات مشتبہ ہو کہ نیکی اور بدی کے نتائج آئندہ کیا ہونگے تاہم اونکے وے نتائج ہونا جو دین سکھاتا ہے کہ ضرور ہونگے قابل اعتبار ہے اور یہ معتبری عاقبت اندیشی کے لحاظ سے اس امر کو واجبات یقینہ سے کرتی ہے کہ جمیع سنیاات سے پرہیز کیا جاوے اور بصداقت تمام جمیع حسنات کے عمل میں زندگی بسر کی جاوے *

لاکن ثالثاً جوابات مسطورہ بالا جو دین کے اعتراضات کی نسبت دیئے گئے ہیں دین کے ثبوت کے ضعیف کرنے میں بطریق متساوی مستعمل نہیں ہو سکتے کیونکہ بموجب اس قیاس کے کہ حق تعالیٰ جہان پر خیر و شر کی تمیز کی بنا پر حکومت کرتا ہے تشبیہ عالم بقویت تمام ہوگا اس نتیجے کے نکالنے پر آمادہ کرتی ہے کہ یہ حکومت ضرور کسی نظام یا آئین کی تابع ہوگی جو ہماری فہمید سے باہر ہے اور ہزاروں تشبیہات مخصوصہ سے واضح ہوتا ہے کہ ممکن ہے کہ ایسے نظام کے بعض اجزاء دوسرے اجزاء سے متعلق ہونے کے باعث ایسے مقاصد کے پورا کرنے میں مدد و معاون ہوں جنکی نسبت ہوگا خیال ہوا ہو کہ اونکے پورا کرنے کا اونہیں ہرگز میلان نہیں ہے بلکہ قبل تجربے کے یہ خیال ہوا ہو کہ یہ اجزاء اداون مقاصد کے منافض ہیں اور اونکے مازر کھنے کا مسئلہ رکھتے ہوئے ان تشبیہات سے واضح ہوتا ہے

کہ وہ طرز تقریر جو دین پر اعتراض کے لئے عین عمل میں آئی ہے مفاصلہ دینے والی ہے کیونکہ
 اون تشبیہات سے واضح ہوتا ہے کہ یہ امر ہرگز غیر قابل اعتبار نہیں ہے کہ اگر ہم کل کو
 سمجھ سکتے تو ہم پر واضح ہوتا کہ اون ابروین کا روار رکھا جانا جنکی نسبت اعتراض کیا گیا
 ہے عدالت اور نگوی کے موافق ہے بلکہ اونکی نظیرین کہا جائے اب دیکھئے کہ یہ بات
 دین کے ثبوت کی نسبت صادق نہیں آتی جیسا کہ اوسکے اعتراضات کی نسبت صادق
 آتی ہے لہذا اوس ثبوت کو ضعیف نہیں کر سکتی جیسا کہ ان اعتراضات کو ضعیف کرتی ہے
 حاصل کلام بیان مسطورہ بالا سے یہ بات باسانی دریافت ہوتی ہے کہ
 اول اعتراضات کے جواب کی نسبت جو خالق کی ربوبیت پر کئے گئے ہیں اگرچہ
 سرسری طور پر گفتگو کرنے میں کہا جاسکتا ہے کہ وہ جواب ہماری ناواقفیت سے
 اخذ کئے گئے ہیں تاہم وہ محض ناواقفیت سے ہرگز اخذ نہیں کئے گئے بلکہ اوس
 بات سے جسکو تشبیہ ہم ہماری ناواقفیت کی نسبت ظاہر کرتی ہے کیونکہ تشبیہ سے
 ہمکو یقین واضح ہوتا ہے کہ ممکنات اور انواع تعلقات طبیعت عالم سے ناواقف ہونے
 کے باعث ہم اسے دینے کے لائق نہیں ہیں اور جبکہ ہم اس قسم کے معاملات میں
 اسے دینے یا اعتراض کرنا دعویٰ کرتے ہیں تو ہماری ناواقفیت ہمکو نتائج ظاہر
 کی طرف لیجاتی ہے پس اسے بائین جنہر اصرار ہو محض قیاسات نہیں ہیں جنکی
 بنامحالات اور تعلقات غیر معلومہ پر ہو بلکہ عالم کی تشبیہ اونکا خیال ہمارے دل میں
 پیدا کرتی ہے اور سنجیدہ مزاج آدمیوں کی توجہ کو خواہ مخواہ اونکی طرف رجوع کرتی ہے
 اور اونکو معتبر بھی ٹھہراتی ہے۔ لہذا ان باتوں کو ملحوظ کرنا اپنی واقفیت اور تجربے
 کے موافق اسے قائم کرنا ہے اور اوپر التفات نہ کرنا اس امر کے خلاف ہے *

خاتمہ

جو کچھ اخیر باب میں بیان ہوا، ہکو اس بات پر مائل کرتا ہے کہ اس مختصر زندگی پر حسین ہم ایسے سر تا پا مصروف ہیں اس طرح نظر کریں کہ وہ کسی نظام سے جو بہت زیادہ وسیع ہے کسی نہ کسی طرح کا علاقہ رکھتی ہے۔ یہ بات کہ جس عالم غیر محدود میں ہم پیدا کئے گئے ہیں آیا اس کے بعید تر حصوں سے ہم کسی طرح کا علاقہ رکھتے ہیں یا نہیں مطلقاً مشتبہ ہے۔ مگر یہ بات ظاہر ہے کہ سلسلہ معاملات جو ہمارے دیکھنے میں آتا ہے وہ زمانہ ماضی اور حال اور مستقبل کے کسی ایسے معاملات سے جو ہمارے دیکھنے میں نہیں آتے متعلق ہے۔ پس گویا ہم ایک نظام کے درمیان جو محدود نہیں بلکہ ترقی پذیر اور ہر طرح فہم سے باہر ہے یعنی عتبات حالات گذشتہ و موجودہ و آئندہ کے بطریق مساوی بعید از فہم ہے پیدا کئے گئے ہیں۔ اور اس نظام میں لامحالہ کچھ نہ کچھ اسی قدر حیرت انگیز اور ہماری فکر اور قیاس سے باہر ہوگا جس قدر کوئی امر نظام دین میں حیرت انگیز اور بعید از قیاس پایا جاتا ہے اور کیا کوئی شخص جسکے حواس درست ہوں گے گا کہ اس جہان کا بغیر ایک جہد اور حاکم مدبر کے پیدا ہونا اور اس طرح جاری رہنا بہ نسبت اسکے کہ جہان کا وجود ایسے موجد اور حاکم کے دیلے سے ظہور میں آیا زیادہ آسانی سے فہم میں آتا ہے یا بر تقدیر تسلیم کرنے وجود ایک حاکم مدبر کے یہ کہیگا کہ کوئی اور آئین حکومت ہے جو نسبت اسکے جسکو ہم متمیزہ کہتے ہیں زیادہ ترطبیعی ہے اور زیادہ تر آسانی سے فہم میں آسکتا ہے۔ حق تو یہ ہے کہ عالم کے ایک موجد اور حاکم مدبر کا وجود تسلیم کئے بغیر کچھ بیان نہیں ہو سکتا کہ یہ عالم یا مخصوص وہ حصہ جس سے ہم تعلق رکھتے

ہیں کیونکہ وجود میں آیا اور کیونکہ اس کا سلسلہ اس طرح جاری ہے اور علیٰ ہذا القیاس
ایک حاکم میسر خیر و شر کا وجود تسلیم کئے بغیر نہ تو عالم کے پیدا کرنے کی علت عام کا
اور نہ منشا کا جو اس سے مد نظر رکھا گیا ہے کچھ بیان ہو سکتا ہے طبیعت عالم
کے ایک موجد مدبر اور اس جہان کے ایک حاکم طبعی کا ہونا ایک اصول ہے
جو اس رسالہ میں اس طور پر مسلم مانا گیا ہے کہ گویا وہ ثابت ہے اور لوگ اس
سے بیشتر واقف اور اس کے اثبات کے قائل ہیں طبیعت عالم کے ایک موجد
مدبر کا تصور جو علل غائیہ مختصہ سے ثابت ہوا خود کسی طرح کے ارادہ اور خاصہ
ذاتی پر دلالت کرتا ہے پس جس طرح سے کہ ہماری کل فطرت یعنی وہ فطرت جو
اوسنے ہمیں عطا کی ہے ہم کو اس نتیجے کی طرف لیجاتی ہے کہ اس کا ارادہ اور اس کا
خاصہ نکوئی اور عدل اور خوبی سے موصوف ہے اسی طرح سے ہمارے دہم و
گمان میں بھی نہیں آتا کہ سوائے اسکے اور اس کا ارادہ اور خاصہ اور کیا ہو سکتا ہے
بہر حال بوجہ اپنی اس ارادہ اور خاصہ کے جو کچھ کہ وہ ہوا اوسنے اس عالم کو ایسا
بنایا اور اس کے سلسلے کو موافق اوس طریقے کے اور طریقوں پر ترجیح دیکے
جاری رکھتا ہے اور ہمارے اور جمیع ذی حیات کے لئے اوس میں کوئی خدمت اور
حصہ معین کیا ہے مخلوقات غیر ذی عقل اپنی خدمت بجالاتے ہیں اور بغیر کسی
طرح کا خیال کئے سکھ اور دکھ سے جو اوس کے لئے مقرر کیا گیا ہے سکھ اور دکھ
ہوتے ہیں مگر مخلوقات کا جو ذی عقل سے مزین ہیں گاہے ان باتوں پر بلا فکر
کئے رہ سکتا محال معلوم ہوتا ہے اگر اس بات پر کہ ہم گمان سے آئے ہیں فکر
نکرین تاہم اسپر کہ ہم گمان جاتے ہیں ضرور فکر کریں گے اور اسپر کہ انجام کار اس

نظام مخفی کا جسمین ہم اپنے تئیں پاتے ہیں دیکھئے کیا بھید نکلیگا اور اس سے کیا
ظہور میں آویگا ایسا نظام جسپر ہمارا بہت کچھ نفع و نقصان یقیناً موقوف ہے اور
جسپر ممکن ہے کہ ہمارا نفع و نقصان قیاس و گمان کی رسائی سے بھی زیادہ موقوف
ہو۔ کیونکہ یہ نتیجہ نکالنا کہ ہم مرنے پر نیست ہو جائینگے بہت سی باتوں سے صریحاً
غیر معقول ثابت ہوتا ہے۔ تشبیہات مخصوصہ سے صاف صاف ظاہر ہوتا ہے
کہ ہمارے نفس کا دوسرے عالم میں زندہ رہنا محل تعجب نہیں ہے۔ اور اس
سے کہ ہم فی الحال دی حیات ہیں ظن غالب ہوتا ہے کہ ہم ایسے ہی قائم رہینگے
جب تک کہ کوئی وجہ قطعی اس امر کے خیال کی نہو اور از روئے عقل اور تشبیہ عالم
کے تو کوئی پائی نہیں جاتی) کہ موت ہماری ہلاکت کا باعث ہوگی۔ اس طرح کا
یقین گو کیسی ہی وجہ معقول پر مبنی کیوں نہو ہرگز مسرت کا باعث ہو نہیں سکتا
ہے۔ مگر حق تو یہ ہے کہ سوائے کسی ایسے خیال کے کہ ہمارے اجسام کثیف ہمارے
عین تصور کئے جائیں (اور یہ امر تجربے کے خلاف ہے) اس یقین کی کوئی اور
وجہ پائی نہیں جاتی تجربے سے بھی ہلکا اس امر کی نادانی بخوبی واضح ہوتی ہے
کہ جسم اور زندہ فاعل کے ایک دوسرے سے متاثر ہونے کے باعث یہ نتیجہ
نکالا جائے کہ جسم کا تحلیل ہونا زندہ فاعل کی ہلاکت ہے۔ اور انکے ایک دوسرے پر
تاثیر نہ کرنے کے عجیب و غریب نظائر ہیں جو نتیجہ برعکس کی طرف لے جاتے ہیں۔
پس از روئے عقل جس قیاس پر ہلک چلنا چاہئے وہ یہ ہے کہ ہمارا نفس موت
کے بعد قائم رہیگا۔ اور کسی قیاس دیگر پر آمین زندگی معین کرنا یا عمل کرنا نہایت
غیر معقول معلوم ہوتا ہے۔ چونکہ ہم دیکھتے ہیں کہ عالم کا نظام ایسا ہے کہ اس میں

باب اول

باب دوم

تکلیف کا موقع ہے اور نیز خوشی پیدا ہوتی ہے اور ہم تجربہ کرتے ہیں کہ ہم کسی قدر
 دو تون میں شریک ہیں اور چونکہ ہم بالضرور جانتے ہیں کہ ہم اعلیٰ درجہ کی تکلیف
 اور خوشی کی لیاقت رکھتے ہیں پس غیر فانی ہونے کی کل توقع خواہ زیادہ یقینی ہو
 یا کم ہماری امید و بیم کے میدان کو از حد وسیع کر دیتی ہے۔ اور علاوہ یلان اس
 یقین کے خلاف کوئی ظن نہیں ہے کہ ہمارا آئندہ کا نفع یا ضرر ہمارے اعمال کی
 چال و چلن پر موقوف ہے کیونکہ ہم دیکھتے ہیں کہ ہمارے حال کے نفع یا ضرر
 کی یہی صورت ہے اور راحت اور رنج جو ہمارے افعال سے بالطبیعت ہیں
 اکثر اوقات بعد از کتاب اون افعال کے جسے دے فرداً و ملحق ہیں اور بعد
 منقضی ہونے زمانہ بعید کے ظہور میں آتے ہیں۔ پس اگر باوجود غور اور فکر کے
 یہ بات مشتبہ رہتی کہ آیا اپنی مخلوقات کو راحت و رنج دینے میں طبیعت عالم کے
 موجد کا اونکے افعال پر لحاظ کرنا قرین قیاس ہے یا نہیں تاہم جبکہ ہم تجربے سے
 معلوم کرتے ہیں کہ وہ ایسا لحاظ کرتا ہے تو کل معاملات کی فہمید جو اس نے
 ہمیں عطا فرمائی ہے ہم کو بغیر کسی ہتفسار و دقیق کے معاً اور صاف صاف اس
 خیال کی طرف مائل کرتی ہے کہ ممکن ہے بلکہ ضرور ہے کہ اس نے افعال حسنہ
 بالخصوص راحت اور قبیحہ سے رنج ملحق کیا ہے و یا اس خیال کی طرف کہ وہیت
 مجموعی کی نظر سے اونکو جو نیکی کرتے ہیں جزا اور اونکو جو بدی کرتے ہیں سزا دیگا۔
 اور تاکہ امر مذکور کی جہان کے نظام سے تائید ہو یہ کہا گیا ہے کہ حق تعالیٰ کی مخلوق
 طبیعہ جسکے ماتحت ہم اپنے آپ کو تجربے سے پاتے ہیں کسی نہ کسی طرح کی حکومت پر
 جو میز خیر و شر ہو خواہ و خواہ دلالت کرتی ہے اور یہ کہ نیک اور بد افعال کی فی الحال

باب سوم

نہ صرف اس لحاظ سے کہ معاشرت انسانی کے لئے مفید یا مضر ہیں بلکہ نیز بلحاظ نفس
 نیکی اور بدی کے بالطبع جزا و سزا دی جاتی ہے اور یہ کہ نیکی و بدی بالذات اس بات
 کی مقتضی ہیں کہ افعال کی زیادہ تر جزا و سزا دی جاوے پس نسبت اس کے کہ فی الحال
 دی جاتی ہے اور اگرچہ یہ اعلیٰ مرتبے کی عدالت گستری جسکی طرف عالم کی طبیعت اس
 طرح اشارہ کرتی اور لے جاتی ہے ایک زمانہ تک عمل میں آنے سے باز رکھی گئی
 ہے تاہم یہ امر اون تعرضات کے باعث ہے جو اس دنیا کی حالت سے اس
 عدالت گستری کے عارض حال ہوتے ہیں اور بذاتہ عارضی ہیں اور جس طرح
 یہ باتیں پروردگار کے اہتمام طبعی میں نیکی کے حق میں دیکھنے میں آتی ہیں اسی طرح
 اون کے مقابلہ میں بدی کی طرف سے کچھ کہا نہیں جاسکتا۔ پس ایک نظام حکومت
 جسکی بناخیز و شرکی تیز پر ہے علانیہ قائم اور کسی قدر جاری ہے اور جبکہ اس امر پر
 اور نیکی اور بدی کے میلان ذاتی پر کما حقہ لحاظ کیا جاتا ہے تو یہ خیال بالطبع
 پیدا ہوتا ہے کہ وہ نظام کسی حالت آئندہ میں کامل ہوتا جائیگا اور ہر شخص
 اس میں اپنے اعمال کے موافق عوض پائیگا۔ اور اگر یہ امر اس طرح ہے تو حق
 تعالیٰ کی حکومت میززہ کے ماتحت ہماری آئندہ کی بہبودی عام باوجود اس کے
 حاصل کرنے کی مشکلات اور کمونے کے خطرات کے جو اس انتظام سے پیدا ہوں
 ہمارے اطوار و کردار پر موقوف رکھی گئی ہے یعنی اسی طریقے پر جیسا آج
 اسکی حکومت طبعیہ کے ہماری دنیوی بہبودی باوجود اسی قسم کی مشکلات اور
 خطرات کے ہمارے اطوار و کردار پر موقوف رکھی گئی ہے۔ کیونکہ ہماری اور اس
 دنیا کی جہیں ہم رہتے ہیں اصل فطرت ہی کی وجہ سے ہماری حفاظت خود ہمارے

بالطبع تفویض کی گئی ہے یعنی ہمارا رویہ اور ہماری یہودی خود ہمارے اور چور کی
 گئی ہے۔ اور عالم کی اسی فطرت کی وجہ سے (مخصوص جبکہ اوسمین وہ معاملات
 جو انسان سے پیدا ہوتے ہیں شامل ہو جاتے ہیں) ہمارے اس امانت میں
 خیانت کرتے اور اس یہودی کے کہوئے اور اوسمین غفلت کرتے اور اپنے آپ کو
 مصیبت اور تباہی میں مبتلا کرنے کے اسباب تحریریں پیدا ہوتے ہیں۔ اور
 ان ہی اسباب تحریریں کے باعث ایسی روش جس سے ہماری دنیوی یہودی
 حاصل ہوا اختیار کرنے کی مشکلات اور ایسی روش جس سے اوسمین ناکامیاب ہو
 اختیار کرنے کا خطرہ پیدا ہوتا ہے۔ لہذا ایسا قیاس کرنے میں کہ اوس سعادتی
 اور آخری کی نسبت جو دین پیش کرتا ہے ممکن ہے کہ اسی قسم کی مشکل اور خطرہ ہو
 کوئی بات قابل بے اعتباری کے نہیں ہے۔ فی الحقیقت اس امر کے وجوہ کا
 کلیہ سمجھنا کہ ہمارا ایسی حالت میں پیدا کیا جانا کیونکر ہوا ضرور ہماری فہمیدے باہر
 ہوگا۔ مگر موافق دین کی تعلیم کے امر مذکور کی وجہ کسی قدر دریافت ہوتی ہے اور
 وہ یہ ہے کہ حق تعالیٰ کی حکومت کے ماتحت جو خیر و شر کی تمیز پڑتی ہے خاص
 نکوئی اور اتقا حالت آئندہ کے لئے جو ایک حالت امن اور خوشی کی ہوگی
 ضرور لیاقت لازمی ہوگا جس طرح کہ اسکی حکومت طبیعیہ میں کسی نہ کسی خاص
 طرح کی لیاقتوں کی ہر حالت ذہنیت کے لئے ضرورت ہے اور یہ کہ حالت
 موجودہ سے یہ منشا نظر رکھا گیا ہے کہ وہ ہماری ذات میں اوس خاصہ کے
 ترقی دینے کے لئے ایک مقام تربیت ہو۔ اب قابل غور ہے کہ طبیعت عالم کا
 یہ منشا اس بات پر لحاظ کرنے سے اوس اعتبار کے لائق ہوتا ہے کہ یہ امر

صاف ظاہر ہے کہ ہم ہر قسم کی ترقی کے لئے بنائے گئے ہیں۔ اور پروردگار کی یہ ایک تعین عام ہے کہ ہم اصولِ علیہ کی ترقی کریں اور اپنے نفس میں عاداتِ فلیہ پیدا کریں تاکہ اوس امر کی لیاقت جسکے ہم پیشتر مطلقاً ناقابل تھے حاصل ہو۔ اور کہ خصوصاً زمانہ طفولیت اور شباب سن تمیز کے لئے ایک حالت تربیت بالطبع معین کیا گیا ہے اور یہ کہ جہان موجود اخلاق کی تہذیب کے لئے بالخصوص لائق ہے۔ اور از انجا کہ مسئلہ جبر کی بنا پر حکومتِ ممیزہ اور حالتِ انش کے کل تصور کی نسبت اعتراضات کئے جاتے ہیں لہذا واضح کیا گیا ہے کہ خدا نے ہمارے گویا تجربے کی شہادت دی ہے کہ جمیع اعتراضات جو اس بنا پر دین کی نسبت کئے جاتے ہیں عبث اور مغالطہ دینے والے ہیں۔ اور نیز اوس نے اپنی حکومتِ طبعیہ میں ہمارے کوتاہ بینی کے جمیع اعتراضات کے جواب پر جو اس کی حکومتِ ممیزہ کی عدالت اور خوبی کی نسبت کئے جاتے ہیں اشارہ کیا ہے اور اوس نے بیشتر حکومتِ ممیزہ کو حکومتِ طبعیہ کی تشبیہ کے ذریعہ سے ہم پر واضح کیا ہے +

باب ششم

باب ہفتم

یاد رکھنا چاہئے کہ یہ باتیں امور واقعہ سے ہیں اور چاہئے کہ عقلاً انسان کو بیدار کریں اور اپنی حالت پر اور اس بات پر کہ ان کو کیا کرنا مناسب ہے بتا دیں تمام لحاظ کرنے پر آمادہ کریں۔ اور آدمیوں کا آپ کو امن و عافیت میں سمجھنا جبکہ وہ بدکاری یا اور نہیں تو زندان بے پروائی میں زندگانی بسر کرتے ہیں (اور اکثر ان میں سے اس مرض میں مبتلا ہیں) ایسی عقلی کی بات ہے کہ اگر معاملہ سنجیدہ نہوتا تو قابلِ تفحیک تھا اور دین کے قابلِ اعتبار ہونیکا ثبوت جو تجربے اور

اسور واقعہ سے جیسا بیان ہوا محال ہوتا ہے عقلاً اس بات کے لئے کافی ہے کہ انسان کو عموماً ہر طرح کی تیکو کاری اور تقویٰ کے عمل میں زندگی بسر کرنے پر آمادہ کرے بنظر اس سنجیدہ اندیشے کے گو وہ اندیشہ قدرے شک آمیز ہے کہ طبیعت عالم میں ایک انتظام راستی کی بنا پر قائم ہے اور بنا بران عدالت آئندہ ہوگی بالخصوص جب ہم غور کرتے ہیں کہ بدی سے ادنی فائدہ ہونے میں بھی کس قدر کلام ہے اور اس کے عمدہ سے عمدہ حفاظت و فوائد کیسے لاریب قلیل اور بے ثبات ہیں اور اگر زیادہ سے زیادہ باقی رہیں تو بھی او کی مفارقت کس قدر محصور ہے کیونکہ جس طرح عقل کی رو سے اس بات کے دریافت کرنے میں کہ کس شے کی پیروی اور کس سے پرہیز کرنا چاہئے محض قوت شہوانیہ کی تحریک سے کسی شے کی نسبت تخریص کئے جانے کو اس بحث میں کچھ دخل نہیں ہوتا ہے۔ ویسا ہی بدی پر راغب کرنے کے اسباب جو حفظ اور فائدہ قلیل اور مشتبہ اور چند روزہ کی امیدوں سے پیدا ہوتے ہیں درحقیقت ایسے ناچیز ہیں کہ اگر عقل کی نظر سے دیکھا جائے تو قریب قریب ہیچ معلوم ہوتے ہیں دین کی عظمت کے مقابلہ میں تو وہ پاسبان بھی نہیں سماتے بلکہ کالعدم ہو جاتے ہیں۔ بدکاری میں زندگی بسر کرنے کی نسبت قوت شہوانیہ کا عذر ہو سکتا ہے مگر وہ او سکی وجہ نہیں ہو سکتی۔ اور کہ یہ عذر کیسا پوچ ہے اس بات پر لحاظ کرنے سے عیاں ہوتا ہے کہ ہم اسی حالت میں پیدا کئے گئے ہیں جس میں اپنے قواسی شہوانیہ کے انقیاد کا خواہ مخواہ عادی ہونا پڑتا ہے کیونکہ ہم کو ان کے انقیاد کی ضرورت پڑتی ہے اور بلحاظ خیالات دنیویہ کے ہم کو اسی قسم کے بلکہ اسی

عظیم قیود گوارا کرنے پڑتے ہیں جیسا نیکی اور تقویٰ معاملات روزمرہ میں طلب کرتے ہیں۔ پس بدی کی طرف سے قوت شہوانیہ پر قابو نہ ہو سکنے کا عذر کرنا عبت ہے کیونکہ یہ کوئی وجہ معقول نہیں اور ایک عذر پوچ ہے لیکن وجہ جو فی الحقیقت دین کے قبول کرنے کی تحریک دیتے ہیں وہی اس کے حقیقی ثبوت ہیں جو خیر و شر میں ہماری تمیز کرنے والی طبیعت سے اور نور باطن کی تہا سے اور اوس اور اک طبعی سے جو ہم خدا تعالیٰ کے ایک حاکم نیکو کار اور داور اعظم ہونے کا رکستہ ہیں پیدا ہوتے ہیں۔ اور یہ طبیعت اور نور باطن اور اور اک ہم کو اوسی کی طرف سے عطا ہوئے ہیں۔ علاوہ اسکے انجیل کے ذریعہ سے زندگی اور بقا کا واضح ہونا اور آسمان سے خدا کے قدم کا انسان کی ہر طرح کی ناخدا ترسی اور ناراستی کے خلاف ظاہر ہونا ہدایات عقلیہ کی تائید کرتا ہے ۛ



قطعہ تاریخ از متابع افکار صاحب عالی وقار جناب مسطیعی لایمیل صاحب
مولف نسخہ مفتاح التواریخ مختصر بن طاس

چون بتامی رسید نسخہ تحقیق حق سعدی شیراز را گفتم ای عالی مقام بے مدد غیر گفت از سر خیر و صواب ۱۲۵۸	بہرین عیسوی گشت دلم بہ قرار مصرع تاریخ گوے ہجو در شاہوا ہر درقے دفتر معرفت کردگار ۱۸۶۲
--	---

قطعہ تاریخ از جناب مولوی میرد علی صناتیش ساکن الہ آباد

کتاب حکمت دانش کاتر ترجمہ جو کیا سر حقیقت فہم و ذکا و ثروت کو ۱۱۰۰	جناب صاحب عالی ذکا نے بے لاپال کردن بہم تو ہوتا تاریخ کامیاب سال
--	---

ولہ

کیا ہے جو صاحب نے یہ ترجمہ جو مشہور ہے نسخہ بوستان جو لے حرف منقوہ کوئی تیش بدان شیخ کان پیش ازین گفتہ آ	ہوے خوش دوست و یکمگر کہ وہ ہے تاریخ آغاز اوس میں حیان نکلتی ہے تاریخ پس بے غلش عجب حکمت و معرفت کا بہت
---	---

قطعہ تاریخ از مولوی گلزار علی صاحب بہت پوری مرحوم

چو لیمیں فرزانه و ہوشمند نمود از رو قریب زانگی	عقیل و فہم و ادیب و لایب مترجم کتابے عجیب و غریب
---	---

<p>مضامین متعلق بفهم کسان پے دفع امراض جبل و سفه درین فکر بودم که تاریخ او که از غیب درز و سر و دم بگوش تو بی رایت خوش بهر آتش بخوان</p>	<p>ز الفاظ آسان او پس قریب بسی طرقة معجون و مشق طبیب بطرز عجیب بگرد و نصیب نهفته ندانی گلوکای منیب خوشتر ترجمه ده کتابی عجیب</p> <p>۶۱۸۴۲</p>
--	---



This book was taken from the Library on the
date last stamped. A fine of 1 anna will be
charged for each day the book is kept over
time.

105

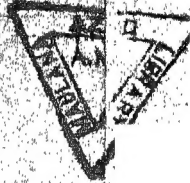
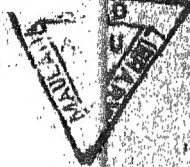
22

10

12 JAN 43

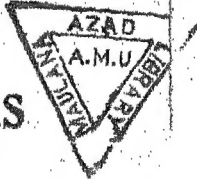
3 JAN 43

105



105

105



URDU STACKS

Handwritten signature/initials

